آراء نقدية

فى مشكلات الفكر والثقافة



دكتور

فــؤاد زكــريا



تليفاكس: ٥٢٧٤٤٣٨/٠٣ الإسكندرية

آراء نقديـــة

فى

مشكلات الفكـر والثقافـة

دكتور

فـؤاد زكـريا

الطبعة الأولى

٢٠٠٤

الناشر

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس: ٥٢٧٤٤٣٨ - الإسكندرية

آراء نقدية فى

مشكلات الفكر والثقافة

الناشـــــــر: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

العنـــــوان: بلوك ٣ ش ملك حفنـى قبلـى السكة الحديـد - مسـاكن دربالة - فيكتوريا - الإسكندرية.

تليفــــاكس: ٥٢٧٤٤٣٨/ ٠٠٢٠٣ (٢ خط) - موبايل/ ٠١٠١٢٩٣٢٣٣

الرقم البريدى: ٢١٤١١ - الإسكندرية - جمهورية مصر العربية.

E- mail

dwdpress@yahoo.com
dwdpress@biznas.com

Websitc

http:/ www.dwdpress.com

عنوان الكتاب: آراء نقدية فى مشكلات الفكر والثقافة

المؤلـــف: د. فؤاد زكريا

رقـم الإيـداع: ١٤٨٣٣/ ٢٠٠٣

الترقيم الدولى: 6 - 394 - 327 - 977



تصدير

يجمع بين موضوعات هذا الكتاب كلها - على تعددها وتنوعها - نزوع واحد إلى تأمل الأمور بنظرة عقلية وبمنهج نقدى . وأحسب أن هالتين السمتين هما اللتان تميزان طريقتى فى التفكير وأسلوبى فى النظر إلى الأمور حتى الوقت الذى أكتب هذه السطور ..

أما السمة الأولى ، وهى النظرة العقلية - أو العقلانية بمعنى أدق - فلست أعنى بها السير وراء ذلك العقل الجاف ، المتعالى عن أمور الحياة ومشكلات الناس الواقعية ، ذلك النوع من العقل الذى دأب الفلاسفة على تجميده عصورا طويلة ، والذى ازدهرت فى ظله مذاهب فكرية شاملة كان معظمها يتطلع إلى عالم الإنسان بترفع وشموخ . ولست أعنى ذلك العقل الذى يدعى الثبات ويتهم كل شيء عداه بالتغير والزوال والفناء . ولست أعنى ذلك العقل الذى يزدرى المشاعر والأحاسيس الإنسانية ، ويتجاهل الانفعالات والعواطف على زعم أنها ترتبط بالتقلب والتحول عدم الاستقرار . وإنما أعنى العقل الذى يندمج فى الحياة ويسخر نفسه لخدمتها ويحقق ذاته فى أكمل نحو بالتغلغل فى مشكلاتها . وأعنى العقل الذى يعترف بالتطور والنمو فى كل ظواهر الكون والحياة والمجتمع ، ويكرس جهده من اجل كشف مسارات هذا التطور والنمو ، والاهتداء إلى دروبه ومسالكه المعقدة ، جامعا بين الثبات والتغير فى مركب يعلو على تناقض . وأعنى أخيرا - العقل الذى لا يحول بين الإنسان وبين الاستغراق فى حب الفن والانفعال الخصب بالحياة ، لأن أحاسيس الفن وانفعالات الحياة هى فى نظر العقل السليم جزء لا يتجزأ من واقع

البشر ، وعنصر جوهرى تكتمل به مقومات الإنسانية ، ومن المحال أن يكتفى العقل بإنسان مبتور أو بإنسانية أحادية الجانب .

وأما السمة الثانية ، وهى المنهج النقدى ، فلا يخالجنى شك فى أنها ترتبط بالثمة الأولى أوثق الارتباط ، بل تنبثق عنها انبثاقا عضويا . فالعقل - بالمعنى الذى حددته - لابد أن يكون ناقدا . وفى تصورى أن العقل الذى يتأمل مشكلات الفكر وأوضاع المجتمع والناس بنظرة غير نقدية إنما يتنكر لطبيعته ويأبى أن يمارس وظيفته . ذلك لأن سمة العقل المميزة هى قدرته على تخطى ما هو شائع وتجاوز الأمر الواقع من خلال مقارنته بصورة يرسمها الفكر المتطلع إلى أوسع الآفاق . ولو لم تكن لدى العقل تلك القدرة على التخطى والتجاوز لكان ملكة عالطلة ، لا تمتاز بشىء عن تلك الحواس التى يقتصر إدراكها على ما يقع فى نطاق محيطها المباشر .

وأنا ، على أية حال ، ممن لا يستطيعون تصور التفكير إلا مصحوبا بالنقد ، وممن يؤمنون بأن النقد هو أعلى مظاهر تحقيق الفكر لذاته . ومن هنا كانت الأفكار التى تضمنها هذا الكتاب نقدية فى تصميمها ، وهى فى نقدها هذا إنما تعبر عن وجهة نظرى الخاصة إلى المشكلات التى عالجتها ، وإن كنت آمل أن تتجاوز وجهة النظر هذه النطاق الفردى لصاحبها ، إذ أننى أرجو أن أكون فى الوقت ذاته قادرا على إقناع الآخرين ، ما داموا بدورهم يحتكمون إلى العقل .

وبعد ، فإن هذا الكتاب يضم مجموعة من الدراسات ، والمقالات نشرت منذ عام ١٩٦٤ حتى الوقت الراهن ، فى مجلات " الثقافة " و " الكاتب " و " الكتاب العربى " و" الطليعة " و" المجلة " ، وقبلها جميعا ، فى مجلة " الفكر المعاصر " . ولقد صنفت هذه الكتابات إلى موضوعات رئيسية أربعة ، تندرج تحت كل موضوع منها مجموعة من المقالات رتبت - بقدر الإمكان - ترتيبا منطقيا ، لا ترتيبا زمنيا .

وأود أن أقول ، دون مواربة ، إن هذه الدراسات والمقالات أقرب إلى التعبير عن فكرى ، فى صورته الصريحة المباشرة ، من أى شىء آخر كتبته من قبل ، وهى بهذا المعنى معيار صادق لما أؤمن به وبما أرفضه . وأنى ، إذ أقدمها إلى القراء فى هذه الصورة المتكاملة ، لا أتوقع ولا أتمنى أن يوافقنى الجميع على ما أقول ،

ولكن ما أتمناه حقا أن يناقشني الموافقون والرافضون معا على نفس المستوى العقلي والنقدى الذى كتبتها به .. ذلك لأن أسعد لحظات المفكر هى تلك التى يحس فيها بأن ما كتبه قد حفز الآخرين إلى التفكير معه ، وأتعس لحظاته هى تلك التى يشعر فيها بأن آراءه لم تثر فى الناس إلا استجابات انفعالية متسرعة لا ترتكز على أساس من التعمق والتحليل ... فليكن تقديم هذا الكتاب دعوة إلى المشاركة فى السعادة الفكرية .

دكتور فؤاد زكريا

الباب الأول

مشكلات ثقافية

أزمة العقل فى القرن العشرين (*)

يعتقد الكثيرون أن السمة الغالبة على الفكر فى القرن العشرين هى أنه يعانى أزمة ، ويرون أن أبرز صفات العقل فى هذا القرن هى تلك المحنة التى جعلته يشك فى أكثر مبادئه رسوخا وأشد بديهاته وضوحا . على أن هذا الاعتقاد تواجهه اعتراضات شديدة يرى أصحابها أنه ليس من الممكن ، أو ليس من الواجب ، الكلام عن أزمة العقل فى القرن العشرين .

أما أن الكلام عن هذه الأزمة غير ممكن ، فذلك لأن العقل لا ينتصر فى أى عهد ، فيما يرى أصحاب هذه الاعتراضات ، مثلما انتصر فى هذا القرن . فالعلم قد أحرز فى فترة وجيزة مكاسب تزيد عما أحرزه طوال تاريخه السابق . والفكر الفلسفى قد ازدهر وتنوع وازداد خصبا على الدوام . وربما كان الأهم من ذلك أن حياة الإنسان ذاتها قد أصبحت تنظم على أساس يستحيل تصوره بدون العقل ، سواء كنا نعنى حياة الإنسان الاجتماعية أو الاقتصادية أو الثقافية ، أو حتى حياته اليومية ، فهل يحق لأحد ، بعد ذلك ، أن يتحدث عن أزمة للعقل ؟

وأما أن الكلام عن هذه الأزمة غير واجب ، فذلك لأن هذا الكلام موجه إلى مجتمع يحتاج من يحثه ، فى كل لحظة ، على الثقة بالعقل والاعتماد عليه فى فكره وفى فعله . وحتى لو كانت أزمة العقل ، من الوجهة الموضوعية ، حقيقة واقعة فى المجتمعات الغربية ، فمن الواجب أن يكون ما نعرضه على مجتمعنا الشرقى

(*) مجلة الفكر المعاصر . العدد ٧٩ ، سبتمبر ١٩٧١ .

حافز له على السير فى طريق العقل الذى هو أحوج ما يكون إليه . لا أن يكون مشجعا للعناصر الضيقة الأفق فيه على الدعوة إلى الابتعاد عنه والاستعاضة عنه ببدائل أخرى طالما اقترحت علينا ، وطالما جربناها ولم نفز منها إلا بالتخلف .

ولسنا نزعم أن هذا الاعتراض لا يقوم على أساس ، ولكن من الصحيح بالرغم من ذلك ، أن موقف الفكر العالمى من العقل قد طرأ عليه ، منذ مطلع القرن العشرين ، تغير أساسى يستحق أن يوصف بأنه أزمة ، وذلك إذا ما قورن بموقف الثقة من العقل الذى كان سائدا فى القرون السابقة . ومن جهة أخرى فإن الإشارة الصريحة إلى أزمة العقل فى مجتمع كمجتمعنا ليست على الإطلاق دعوة إلى الهروب من العقل أو تشجيع الاتجاهات المعادية له ، وإنما هى جهد يبذل من أجل التنبيه إلى الدور الحيوى الذى يمكن أن تلعبه فى حياتنا ملكة كدنا أن ننساها ، وإلى الثمن الباهظ الذى كلفنا إياه هذا النسيان .

على أننى أود ، منذ البداية أن أبين بوضوح قاطع أن أزمة العقل فى مجتمعنا تعنى شيئا مختلفا كل الاختلاف عنها فى المجتمعات الغربية . ولا جدال فى أن المقارنة بين مظاهر هذه الأزمة فى نوعى المجتمع هذين يمكن أن تلقى ضوءا ساطعا على المشكلة بأكملها ، بل يمكن أن يكون فيها رد كاف على الاعتراض السابق بشقيه معا : إذ أن هذه المقارنة ستكشف ، من جهة ، عن الملامح الإيجابية ، إلى جانب الملامح السلبية ، فيما يسمى بأزمة العقل فى الفكر العالمى ، وستثبت ، من جهة أخرى ، أن الأزمة التى نعانيها من نوع مختلف كل الاختلاف ، وأن ما يصدق على المجتمعات الغربية فى هذا الصدد لا يصدق على مجتمعنا على الإطلاق، وعلى هذا النحو نتحاشى خطر تشكيك شعوبنا فى الالتجاء والاحتكام إلى العقل الذى هى أحوج ما تكون إليه فى المرحلة الراهنة من تاريخها .

* * * *

إن من الضرورى ، لمن يتصدى لموضوع له مثل هذا الخطر ، أن يبدأ بحثه وهو على وعى تام بما يستخدمه من ألفاظ وعبارات ، وأفضل سبيل لتحقيق هذا الوعى هو أن يحاول تحديد المصطلحات الرئيسية التى يستخدمها بقدر من الدقة

يسمح له بالمضي في تناول الموضوع وهو آمن من التخبط أو التناقض غير الواعي ، الذي يمكن أن يثيره الاستخدام الفضفاض للألفاظ .

ولعل أول لفظ ينبغي أن نعمل على إيضاحه هو لفظ " الأزمة " فالأزمة ، قبل كل شيء ، انقطاع وانفصال عن حالة سوية أو مألوفة أو مستمرة . ومن شأن هذا الانقطاع أن يجلب اضطرابا أو ألما ، لأن المألوف بطبيعته مريح ، ولأن السوى بطبيعته صحي . وبهذا المعنى نتحدث عن المرض بوصفه أزمة . غير أننا إذا انتقلنا من المجال الجسمي إلى المجال المعنوى ، وجدنا أن الأزمة هي التي تصبح أقرب إلى معنى الصحة . فالخروج عن المألوف ، في هذا المجال ، يظل يجلب الاضطراب والقلق ، ولكنه لا يعد بأى معنى من المعاني تعبيرا عن المرض ، بل أن أزمات العقل هي في معظم الأحيان دليل حيويته وفاعليته ونشاطه . ومن السهل تعليل هذا الاختلاف في معنى الأزمة بين المجالين : ذلك لأن الجسم بطبيعته يخضع لقوانين ثابته ، ومظهر الصحة فيه هو احتفاظه بقدرته على أداء وظائفه المحددة التي لا تتغير إلا في أضيق الحدود . أما العقل فإن صحته في غيره وانتقاله على الدوام إلى مواقع جديدة . وأي تصور للعقل من خلال فكرة الثبات ، أو فكرة الوظائف المحددة التي لا تتغير ، هو إلى المرض أقرب . على أن من الواجب أن ننتبه إلى أن الأزمة ، في المجال العقلي ، تمثل خطوة أولى ، تتسم بطابع سلبى ، نحو تحقيق صحة العقل . فهي تعني الوعي بقصور القديم وضرورة تجاوزه ، وهي بذلك تمثل الشرط الذى لا غناء عنه من أجل تحقيق هذا التجاوز . ولكن من الممكن أن تظل الأزمة في مرحلتها السلبية دون أن تهتدى إلى وسيلة تعين العقل على تجاوز ذاته ، أو تؤدى إلى خطوة أخرى تبدو في مظهرها إيجابية ، وإن كانت تمثل بالفعل ارتدادا لا تقدما . وفي هاتين الحالتين يمكن أن تكون أزمة العقل في عصر أو مجتمع معين مظهرا من مظاهر مرض هذا العصر أو المجتمع .

أما اللفظ الثاني الذى ينبغي أن نقوم بتحديد أدق لمعناه ، فهو لفظ " العقل " . وهنا يتعين علينا أن ننبه إلى أن تعريفات هذا اللفظ بالذات ، يمكن أن تستغرق مجلدات بأكملها . بل أن من الفلاسفة من نظروا إلى تطور البشرية كلها ، في

جميع مظاهر حضارتها من فكر وفن وعلم ودين وتشريع ، على أنه تطور للعقل . وعلى ذلك فإن مجرد الكلام عن تحديد لمعنى العقل ، فى مقال كهذا ، يبدو أمرا بعيد كل البعد عن الروح العلمية ذاتها . ومع ذلك فسوف نحاول أن نقوم بتحديد ، لا لمفهوم العقل ذاته ، بل للمجال الذى يتناوله هذا المقال ، من مجالات العقل الكثيرة .

ولعل أفضل سبيل لفهم المقصود بالعقل ، فى الحدود التى تخدم أغراض بحثنا الحالى ، هو أن نفهم العقل من خلال ما يقابله أو ما هو مضاد له . ذلك لأن كل أزمة يمر بها العقل كانت تؤدى إلى تغليب مفهوم آخر مضاد ، وتمجيده وإعلاء شأنه على حساب العقل ، وعلى ذلك فإن قدرا كبيرا من الغموض الذى يحيط بطريقة فهمنا للعقل يمكن أن يتبدد لو عرفنا ما هى القوى أو الملكات التى يهيب بها الإنسان كلما مر العقل بمرحلة من مراحل الأزمة .

(أ) لعلنا جميعا نعرف - بصورة أو بأخرى - ذلك التقابل المشهور بين العقل والعاطفة أو الانفعال ، ونعبر عن فهمنا لهذا التقابل حين نصف شخصا بأنه يحكم على الأمور بعقله وآخر بأنه يصدر أحكاما عاطفية . هذا التقابل يعبر فى حقيقة الأمر عن تكامل : إذ أن العقل والعاطفة ليسا طرفين يستبعد كل منهما الآخر ، بل هما قوتان تجتمعان معا فى كل إنسان ، وإن كان طغيان إحداهما على الأخرى فى أفراد معينين هو الذى يبعث فينا الاعتقاد بأن كل قوة منهما مضادة للأخرى . والحالة السوية ، بطبيعة الحال ، هى تلك التى تلتزم فيها كل منهما مجالها الخاص ، أو تتضافر مع الأخرى فى إصدار حكم متكامل فى الحالات التى يتعين فيها الرجوع إلى العقل وعدم تجاهل صوت العاطفة فى الآن نفسه .

على أن العصور الرومانتيكية قد أثارت ما يمكن أن يسمى بأزمة للعقل ، حين تمادت فى العاطفية والانفعالية إلى حد اعتبار العقل ملكة انقطعت صلتها بالمنابع الفياضة للنفس الإنسانية ، وعملت على محاربة كل فكر منهجي ومنطقى بقدر من العنف وصل إلى حد الخصومة المرضية . وظهرت لدى أصحاب الأمزجة الرومانتيكية مجموعة كاملة من المبادئ التى ترتد فى النهاية إلى العاطفة أو

الانفعال ، وتشترك كلها فى التنديد بالعقل أو تأكيد قصوره : منها مبدأ الإرادة عند شوبنهور ، أو إرادة القوة عند نيتشه ، أو الحياة عند دلتاى ، أو الحدس عند برجسون. فى كل هذه الحالات يؤكد الفكر أن لدى الإنسان قوة أخرى تعلو على منطق العقل، وتنفذ إلى لب الأشياء أو جوهرها الباطن ، على عكس العقل الذى لا يصل إلا إلى العلاقات الخارجية بين الظواهر فحسب .

(ب) أما المقابل الرئيسى الثانى للعقل ، فهو السلطة . وإذا كان التقابل بين العقل والعاطفة ((بأشكالها المختلفة واشتقاقتها المتعددة)) ينصب على " المضمون " . فإن التقابل بين العقل والسلطة ينصب على " الطريقة أو المنهج " . ذلك لأن التفكير على أساس السلطة لا يتعين أن يؤدى ، بالضرورة ، إلى نتائج مخالفة لتلك التى ينتهى إليها التفكير العقلى ، بل قد يكون المضمون الفكرى واحدا فى الحالتين ، ولكن طريقة التفكير أو منهجه هى التى تختلف . ففى حالة اتباع السلطة يكون التفكير خاضعا لمصدر يعلو عليه ، ويقبل أحكامه بلا مناقشة ، على حين أن التفكير المرتكز على العقل يعتمد على الموارد الإنسانية وحدها ، ويؤمن بأن كل ما يصدر نتيجة لجهود الإنسان الخاصة يسرى عليه كل ما يسرى على الإنسان ذاته من قابلية التغير والتطور والتعديل والتصحيح . وإنما يؤدى اتباع منهج الخضوع للسلطة إلى التحجر والجمود ، فإن الارتكاز إلى العقل يعنى المرونة والتفتح واتساع الأفق .

وللسلطة ، كما نعلم جميعا ، أشكال متعددة . فهناك سلطة الأسرة ، أو القبيلة، أو المجتمع . وحين يرتكز الفكر على واحدة من هذه السلطات يكون معنى ذلك كبت حرية العقل الفردى فى فهم الأمور على أساس تقديره لها وحكمه الخاص عليها . على أن أشهر مظاهر السلطة هو ، بلا جدال ، سلطة الوحى الدينى . ولقد آثرت أن أتحدث عن الوحى الدينى ، بوصفه السلطة الحقيقية المقابلة للعقل ، بدلا من الحديث عن الإيمان ، على الرغم من أن التقابل بين العقل والإيمان كان له تاريخه الطويل منذ العصور الوسطى حتى أيامنا هذه . ذلك لأن الإيمان ، فى ذاته ، لا يمثل بالضرورة قوة مضادة للعقل ، أو حتى مخالفة له ، وإنما هو قبل كل شىء هو

طاقة انفعالية يمكن توجيهها فى أى اتجاه نشاء . فمن الممكن أن يوجه العالم المتحمس لكشفه الجديد طاقة الإيمان لديه فى الدفاع عن هذا الكشف والدعوة إليه ، على الرغم من أن الكشف كان مرتكزا على أسس عقلية بحتة . وبذلك يمكن القول أن الإيمان ، فى معناه العام ، قوة محايدة إزاء العقل ، أما القوة التى تمثل التضاد الحقيقي فهي الوحي الديني ، بوصفه مصدر للسلطة يرى الكثيرون أنه ينافس العقل ويتفوق عليه ، لأن السلطة في هذه الحالة إلهية تعلو على ضعف العقل الإنساني وقصوره .

(جـ) أما المقابل الرئيسي الأخير للعقل فهو الأسطورة ، التي كانت في العصور البدائية هي البديل الوحيد للعقل ، نظرا إلى ضعف الإمكانات الفكرية للإنسان ، ولكنها وجدت في العصور الحديثة ذاتها أنصارا يضعونها في مقابل العقل بوصفها تعبيرا رمزيا عن القوة الحيوية التي يباعد العقل بين الإنسان الحديث وبينها بما يفرضه عليه من كبت وقهر . ويمكن القول أن بعض جوانب نظرية التحليل النفسي ، وخاصة ما يتعلق منها بالدلالة الرمزية للأحلام ، وبالتضاد بين الشعور واللاشعور ، تهيب مرة أخرى بقوة الأسطورة اللاواعية في مقابل العقل الواعي . هذا فضلا عن أن عددا لا يستهان به من المذاهب الفنية الحديثة ، في التصوير والمسرح والنحت والأدب ، قد تأثرت بهذا الجانب من التحليل النفسي ، وهاجمت العقل الشعوري المنظم سعيا إلى استكشاف الأغوار الخفية للنفس البشرية في عالم الأسطورة الرمزية اللاشعورية .

يكفينا إذن – بالنسبة إلى أغراض هذا المقال – أن نشير إلى أن العقل في قوة بشرية توضع في مقابل الانفعال أو العاطفة ، وهي قوة مضادة للسلطة بشتى مظاهرها ، تسعى إلى التخلص من كل آثار التفكير الأسطوري . ويكفي أن نشير إلى أن العقل يعاني أزمة في كل حالة يسعى فيها الإنسان إلى الدفاع عن إحدى هذه القوى المضادة وتغليبها عليه .

* على أن هذا التحديد لمعنى العقل لن يكتمل إلا إذا أشرنا إلى بعد آخر للعقل لم يظهر بوضوح من خلال العرض السابق ، ذلك لأن العقل كان يبدو لنا ، في

كل ما سبق ، قوة للمعرفة ، أو العلم فحسب . ولكن للعقل جانباً عملياً ، أو جانباً أخلاقياً واجتماعياً ، لا يصح تجاهله . فمنذ أيام اليونانيين كان العقل مرتبطاً بالتناسب الصحيح ، وبالعدل . وفى أوربا الحديثة كانت العقلانية فلسفة تنادى بإقرار العدل فى نفس الوقت الذى تنادى فيه بتحقيق سيادة الإنسان على الطبيعة وإعلان حكم العقل فى العالم .

* ولو رجعنا إلى الأصول اللغوية لما وجدنا عناء فى الاهتداء إلى الجوانب العملية فى معانى كلمة العقل ، بالإضافة إلى جوانبها النظرية . فالحقيقة ((وهى الهدف النظرى الرئيسى لكل تفكير عقلى)) ترتبط لغوياً بالحق ، أى بالمبدأ الأخلاقى الذى يدافع عنه الإنسان . وفى اللغات الأجنبية يظهر هذا الارتباط نفسه : ففى الفرنسية مثلاً نستخدم كلمة (العقل) raison للتعبير عن الحق أو المبرر ، كما فى قولنا : il a raison (أى أن له حق أو لموقفه ما يبرره) ، ولفظ الفهم مرتبط بالتفاهم (عقلياً واجتماعياً) فى العربية وفى الإنجليزية understanding والفرنسية entendement . وإذا كان العقل قد ارتبط بالنور والعدل ، فإن انعدام العقل قد ارتبط بالظلمة ، ويكفى أننا نتحدث دائماً عن " ظلام الجهل " ، وأن الارتباط قوى بين الظلام والظلم ، أى بين المجالين النظرى والعملى ، أو العملى والأخلاقى . وإذا لم يكن هذا الاشتقاق اللغوى يقدم تبريراً كافياً لوجهة النظر هذه ، فإن التاريخ ذاته خير شاهد على وثوق الارتباط بين الدفاع عن العقل والدفاع عن الخير والعدل : إذا كان كبار العقلانيين فى أوربا فى القرن الثامن عشر هم أصحاب أقوى الأصوات دفاعاً عن الحرية والديموقراطية والعدالة الاجتماعية ، على حين أن فلسفات اللامعقول (شبنجر وروزنبرج) كانت تقدم مبرراً لعهود الاضطهاد والدكتاتورية، أو تستخدم رغماً عنها (كما فى حالة نيتشه) من أجل تبرير أمثال هذه العهود .

* * * *

هذا التحديد الذى قمنا به للمفاهيم الرئيسية التى تدور حولها المشكلة موضوع بحثنا ، ليس على الإطلاق مقدمة تمهيدية ، بل هو ينتمى إلى صميم البحث

ذاته . فبفضل هذا التحديد نستطيع أن نوفر على أنفسنا عناء الدخول في كثير من المناقشات التفصيلية المتعلقة بطبيعة أزمة العقل في المجتمعات الغربية ، وندرك بوضوح دلالة الأزمة المناظرة التي تمر بها مجتمعاتنا ، ونجيب بسهولة عن السؤال الحاسم : هل تعد أزمة العقل لدينا صدى لأزمة الفكر العالمي ، أما أنها شيء قائم بذاته ، وبالتالي لا يصح أن تطبق عليه المقولات المستخدمة في وصف الأزمة الفكرية العالمية ؟

لقد شهد الفكر الغربي ، منذ أواخر القرن التاسع عشر وحتى وقتنا هذا ، ظواهر لا يمكن أن توصف إلا بأنها أزمة . ففي وقت واحد على وجه التقريب ، أصبحت منابع الفكر الفلسفي هي آراء برجسون ونيتشه وكروتشه وشبنجلر ووليم جيمس ، وكلها آراء تمجد أخرى غير العقل الاستدلالي المنهجي المنظم ، وتهيب بمبادئ الحدس أو الإرادة أو القدر الصارم أو النجاح العملي ، حتى أصبح أنصار العقل التقليديون ، لأول مرة منذ عهد بعيد ، أقلية ضعيفة خافتة الصوت ، تدافع عن مواقعها بخجل واستحياء إزاء هجوم جارف لا سبيلب إلى مقاومته .

* وفي هذا الوقت ذاته كان علم النفس عند فرويد يجعل من السلوك الواعي ما يشبه " البناء العلوي " (بالمعنى الماركسي لهذا التعبير) ، ويكتشف تحته طبقات كثيفة من " الأبنية الدنيا " التي تتحكم فيه ، والتي تتألف من ذكريات وتجارب لا شعورية مكبوته ، وتكون عالما مظلما معتما لا يدرك إلا من خلال رموزه ، ولا ينفذ إليه العقل الواعي ، وإن كان هو أساس تفسير الكثير مما يدور في مجال الوعي .

* وفي المجال الأدبي والفني ، اتخذت الروايا والدراما والموسيقى والفنون التشكيلية طابعا خلا من الترابط المنطقي والقالب المحدد المنظم ، وحلت محله الانطباعات السريعة المباشرة المختلطة ، والقوالب غير المألوفة ، وأصبح الفن بدوره يخاطب القوى اللاواعية في الإنسان ، ويبدو كما لو كان يريد الغوص في أعماق معتمة تقربه من المنابع السحيقة للحيوية البشرية .

* وحتى في المجال العلمي النظرى ذاته - وهو المجال الذى فيه يجد العقل نفسه " في بيته " ، كما يقولون - مر العقل بأزمة حادة تنازل من أجلها عن مبادئ ظل يتخذها أساسا يرتكز عليه طوال قرون عدة ، وطرأ تغير أساسى على نظرته إلى العالم الأكبر والأصغر . فالنظرة الآلية إلى العالم أصبحت تحتاج إلى مراجعة جذرية ، ومبدأ السببية ذاته أصبح موضوعا لهجوم جارف ، وأشد البديهات وضوحا حلت محلها مواضعات ، والمطلق - في شتى المجالات - قد أنزل عن عرشه لكي يحل محله النسبي ، والمبادئ التى كان يظن أنها سارية على كل ما في الكون أصبحت على أحسن الفروض ، تكتفي بمجالات معينة لا تدعى لنفسها الصحة خارجها ، كما هى الحال في هندسة إقليدس ، بل في منطق أرسطو ذاته .

هذه الظواهر يستحيل أن تجتمع كلها في توقيت زمني واحد ، وتشير جميعها إلى اتجاه واحد ، ما لم تكن تعبيرا عن أزمة واحدة . فمن المستحيل أن نفهم كيف تتوافق التطورات في ميادين متباعدة لا تجمعها أية رابطة ملحوظة ، إلا إذا نظرنا إليها على أنها مظاهر مختلفة لجوهر واحد ، هو وجود أزمة حادة يمر بها العقل .

*ولكن ينبغي أن ندرك أن هذا الاستنتاج ذاته لم يتم التوصل إليه إلا عن طريق العقل . أى أن العقل الاستدلالي هو الذى يستنتج وجود أزمة عامة للعقل من ملاحظته لظواهر معينة تتلاقى كلها في نقطة واحدة ، وتجمعها دلالة واحدة . وتلك في واقع الأمر هى أبرز سمات ما يسمى بأزمة العقل في العالم الغربي . فالأزمة في هذه الحالة ليست على الإطلاق اتجاها إلى التنازل عن العقل ، وإنما هى سعى إلى الخروج به عن آفاقه المألوفة ، واستكشاف أبعاد جديدة له ، وإدماج قوى أخرى - حتى تلك التى تبدو مضادة له - في داخله . ومن المستحيل أن نفهم هذه الأزمة إلى في ظل حضارة كان لها مع العقل تاريخ بلغ من الطول حدا جعلها تضيق بالحدود التقليدية التى ظل العقل يحصر نفسه فيها ، وتعمل على تفجير الحواجز التى ظلت تحول دون انطلاق العقل إلى أرحب الآفاق . إن العقل هنا هو الذى يتمرد على نفسه ، وهذا التمرد على الذات هو أعلى درجات تحقيق العقل لذاته .

* * * *

-ولو شئنا أن نلخص فى عبارة واحدة طبيعة الأزمة العقلية التى تمر بها المجتمعات الغربية ، ونحدد وجه الاختلاف الأساسى بينها وبين أزمة العقل فى مجتمعاتنا الشرقية ، قلنا أن الأزمة عندهم هى أزمة ما بعد العقل ، على حين أننا لازلنا نمر بأزمة ما قبل العقل . إنهم قد تجاوزوا نطاق التفكير العقلى التقليدى بعد أن تشبعوا بالعلم والمنطق والفلسفة وأصبحوا يتطلعون إلى عقل يتجاوز نطاق العقل الذى ألفه ، أما عندنا فلازال العقل يعمل جاهدا من أجل اكتشاف ذاته وتحقيق أبسط مطالبه الضرورية .

* ولنضرب لذلك مثلا واحدا : ففى نقد الفكر الغربى لفكرة السببية ، يرتكز هذا الفكر على التعقد الذى لا يسمح لنا بإخضاع كل نتيجة لسبب واحد بعينه ، على النحو الذى كان سائدا فى ظل الفهم الميكانيكى التقليدى لفكرة السببية . إن العقل هنا ، بعد أن ظل يطبق فكرة السببية طويلا ، وبنجاح ، يكتشف من المجالات ما يدعوه إلى تجاوزها ، فهو يبحث عما بعد السببية ، وما بعد الضرورة ، دون أن يتخلى عن مبدأ السببية أو مبدأ الضرورة ، وفى مقابل ذلك حارب العقل فى حضارتنا مبدأ السببية (فى أحوال معينة) دفاعا عن الفهم الغائى ، واللاهوتى ، للظواهر ، ومع ذلك ترتفع أصوات باحثينا فخورة بأن نقد الغزالى لفكرة السببية ، مثلا ، قد استبق نقد هيوم ، وربما استبق الاتجاهات المعاصرة ذاتها ، دون أن يتنبهوا إلى أن الغزالى كان ينقد السببية لكى يدعم الغائية ، على حين أن هيوم والمعاصرين ينقدون السببية لكى يوسعوا من نطاق العقل العلمى ويضموا إلى مملكته مجالات أرحب .. إن الفرق هنا واضح بين أزمة العقل الناجمة عن رغبة العقل فى تجاوز ذاته ، وبين أزمته الناجمة عن هروب العقل من ذاته وعجزه عن تحقيق مطالبه وارتمائه فى أحضان القوى التى تحكم بالقصور الأبدى .

* وفى وسعنا أن نعبر عن هذا الفارق تعبيرا آخر ، فنقول إن الباعث إلى ظهور أزمة العقل الغربى هو الرغبة فى إعطاء العقل مزيدا من " الحرية " . وفى مجال كهذا يكون للحرية معنى مزدوج : هو رفض القديم من جهة ، وخلق الجديد من جهة أخرى . والحق أننا لو حاولنا أن نتتبع السمة المشتركة بين تلك الظواهر

المتعددة التى تنتمى إلى مجالات شديدة التباين ، والتى تبين لنا من قبل أنها هى التى تؤلف ما يسمى بأزمة العقل فى الفكر الغربى ، ولما وجدنا سمة تعبر عن روح هذه الظواهر جميعا خيرا من سمة الحرية . فالعقل يسعى إلى أن تكون له حرية حتى إزاء مبادئه الأساسية وبديهاته المطلقة ، وإزاء كل نوع من الإلزام والضرورة العقلية ، وهو يحارب كل محاولة لرد الإنسان إلى مجرد جزء من الطبيعة ، ويهدف إلى تأكيد طابع الحرية فيه بوصفه مقابلا للضرورة السارية على الطبيعة . وهو يود التحرر من كل ما هو مطلق ، أو تقليدى ، أو مألوف ، حتى لو كان هذا المألوف هو الشكل الطبيعى للأشياء . وليس أدل على أن مطلب الحرية هو الذى خلق أزمة العقل ، وهو الذى يحل هذه الأزمة ، من أن طريقة الخروج من هذه الأزمة كانت فى معظم الأحيان وضع أنساق أرحب من الأنساق القديمة يستطيع العقل أن يتحرك خلالها بمزيد من الحرية ، بعد أن كاد يختنق داخل الأنساق القديمة الضيقة . وفى مقابل ذلك يمر العقل فى الشرق بأزمة ليس لها من سبب سوى الرغبة فى تبديد حرية العقل وتضييق الخناق عليه . فالعقل يعانى من اتجاهات تريد تعطيله أو إلغائه ، زاعمة أنها تفعل ذلك لحساب سلطة دينية تعرف كل شىء ، أو لحساب سلطة سياسية قادرة على أن تدبر للناس أمورهم وعلى أن تفكر بدلا منهم ، وحين يستمر تعطيل العقل زمنا طويلا ، يعتاد الناس إلغاء عقولهم ، ولا يجدون أى غرابة فى أن تطلب إليهم اليوم أن يتخذوا موقفا مناقضا لما كان يطلب إليهم بالأمس ، بل إن الاعتداء على قانون التناقض ذاته لا يعود أمرا مستغربا . وحين يقترن هذا الصدأ العقلى بعامل الخوف من التفكير الحر ، فإن العقول تفقد القدرة على ممارسة فاعليتها حتى عندما تزول الأسباب التى تؤدى إلى الخوف . ومجمل القول أن الفارق بين الأزمتين بين عقل يسعى دوما إلى توسيع نطاق حريته ، وبالتالى إحكام سيطرته على العالم ، وعقل تكبله الأغلال ويشغله الكفاح من أجل تحقيق الحد الأدنى من مطالبه الضرورية .

إن مستوى المناقشات التى تدور فى مجتمعاتنا الشرقية حول مشكلة العقل كفيل بأن يكشف لنا عن نوع الأزمة التى نعانيها ، أزمة " ما قبل العقل " ، أو أزمة العقل الذى يكافح لكى يخرج إلى النور . فما زالت مشكلة التوفيق بين العقل

والإيمان تشغلنا وتستغرق من جهودنا الفكرية قدرا غير قليل . ومازلنا نجد علماء يحاولون أن يثبتوا أن أحدث الكشوف العلمية لها أساس فى النصوص الدينية ، ورجال دين يسعون إلى إثبات أنهم مستنيرون لأنهم يسمحون للعقل بالتحرك فى الحدود التى يسمح بها الإيمان فقط .

* ولقد كان من العوامل التى أثارت هذه المشكلة ، فى العهود الأولى للمجتمع الإسلامى ، أن المسيطرون على مقاليد الأمور (روحيا أو سياسيا) نبذوا الفلسفة على أساس أنها غريبة أو دخيلة ، ما دامت يونانية الأصل . وكان من المحتم أن يؤدى نبذ الفلسفة هذا إلى نبذ للعقل ذاته ، إذ أن خصوم الفلسفة قد خلطوا بين " المصدر " و" المبدأ " - أعنى بين المصدر الذى أتت منه الفلسفة ، وهو بالفعل يونانى دخيل ، وبين مبدأ التفلسف ذاته ، أى إخضاع الأمور لحكم العقل والمنطق . ومن المؤسف أن اسم الفلسفة ظل ردحا طويلا من الزمان محوطا بالشبهات ، على أساس أنها بدعة دخيلة ، ولم يكن ذلك في واقع الأمر استغلالا لمصدرها الأجنبى من أجل تجريح أسلوب التفكير العلمى فى ذاته . وحين يوضع الإيمان فى كفة ، والتفكير العقلى الإنسانى (وخاصة إذا كان معتمدا على مصادر دخيلة) فى كفة أخرى ، فإن النتيجة لابد أن تكون معروفة منذ اللحظة الأولى .

* إن مهمتنا ليست على الإطلاق إصدار حكم حول هذه المشكلة ، بل كل ما نود أن ننبه إليه هو النتائج الحتمية التى يؤدى إليها الاهتمام المفرط ، الطويل الأمد ، بمشكلة مثل مشكلة التقابل بين العقل والإيمان ، ذلك لأن تفضيل الوحى أو الإيمان معناه تفضيل الخصوصية على العمومية . فالإيمان خصوصى بطبيعته ، والعقيدة بطبيعتها تسرى على فئة محددة من الناس ، هى فئة المؤمنين ، وتصطدم بعقائد أخرى تؤمن بها فئات أخرى إيمانا مماثلا فى قوته وحماسته ، ولا جدال فى أن لدى كل عقيدة ميلا إلى أن تضفى على نفسها طابع العمومية والشمول والوحدانية ، غير أنها لابد أن تجد فى مواجهتها عقائد أخرى تدعى إلى نفسها هذا الطابع ذاته ، ومن هنا لا يكون ثمة مفر من أن يظل الإيمان خصوصيا ، مهما كانت قوة سعيه إلى العمومية . أما العقل فهو القوة الوحيدة التى لا يملك البشر غيرها

حكما مشتركا بينهم . إنه عام وشامل بحكم ماهيته ذاتها . ومن هنا كان تغليب الإيمان على العقل يعنى ضمنا انطواء ثقافة معينة على نفسها وتجاهلها للثقافات الأخرى ولحقيقة الاتصال التاريخى والاجتماعى بين البشر . وبطبيعة الحال لم تكن لمشكلة الاتصال هذه أهمية كبيرة فى العصور الوسطى ، حين لم تكن إنجازات العقل من الضخامة بحيث تستدعى مشاركة الجميع فى الجهد العقلى وفى الانتفاع من ثمار هذه الإنجازات . أما فى عصرنا الحاضر ، فإن الحد الفاصل بين الحياة الخصبة والحياة العقيمة يتوقف على الاختيار بين التقوقع وبين المشاركة فى ركب الحضارة العالمية . فعناصر النضال المشترك بين فئات هائلة من البشر أصبحت أقوى من أن يمكن تجاهلها بتأكيد خصوصية العقيدة فى مقابل عمومية العقل . والأهداف العليا التى يسعى إليها الإنسان المعاصر ، كتحقيق العدالة الاجتماعية والسيطرة على الطبيعة وغزو آفاق جديدة فى الكون ، تحتاج إلى استخدام المعايير العقلية المشتركة ، لا إلى انطواء الحضارة على نفسها بتغليب معاييرها الإيمانية الخاصة .

* وقد يجد بعض القراء أن فيما قلته عن استمرار مشكلة التقابل بين العقل والإيمان قدرا من المبالغة ، ويستشهدون على ذلك بأن الاتجاه السائد الآن هو التوفيق بين العقل والإيمان ، لا تأكيد التقابل بينهما . ولكن الاهتمام بالتوفيق بين أى طرفين يعكس تأكيدا ضمنيا لتقابلها . ومن المؤكد أننا لم نكن لنبذل كل هذا الجهد فى التوفيق لو لم تكن نؤمن بأن كلا من الطرفين يتجه إلى أن يكون مضادا للآخر .

ومن جهة أخرى فإن إلقاء نظرة سريعة عابرة إلى المشاكل التى تشغلنا يكفى لاقناع كل متشكك بأن مشكلة العقل والإيمان ، التى تخلص منها الفكر الأوربى منذ زمن بعيد ، مازالت تشكل جوهر أزمة العقل فى مجتمعنا الشرقى . فالمجتمع يلمس بنفسه ، وبصورة واقعية تغنى عن كل تبرير ، أضرار الإباحة غير المقيدة لتعدد الزوجات وللطلاق ، ويدرك أن حقوق المرأة الأساسية ، وكذلك حقوق الطفل ، تحتاج إلى قدر كبير من الدعم والحماية ، ويعرف الأخطار الفعلية ، التى تشهد بها تجربته اليومية ، لزيادة النسل ، لكنه لايزال يتخذ من هذه المشكلات

كلها موقفا سلبيا يرجع فى حقيقته إلى تغليبه لوجهة نظر الإيمان على وجهة نظر العقل فى هذه الأمور ، ولابد أن يؤدى مثل هذا الموقف إلى توتر حاد ، ربما وصل إلى حد التمزق الصامت ، وحين يجد الفرد العادى أن تجربته الفعلية (وبالتالى أحكام العقل) تثبت له أن نظام تعدد الزوجات ، فى صورته الراهنة ، يجلب أضرار اجتماعية لا حصر لها ، ويجد من جهة أخرى أن حكم الشرع (أى حكم النص الدينى) صريح فى هذا الصدد ، كما يقول له الفقهاء .

* وفى وسعنا أن نضرب أمثلة كثيرة أخرى تثبت أن مشكلة التقابل بين العقل والإيمان مازالت تقوم فى مجتمعاتنا بدور رئيسى فى حياتنا الفكرية ، وأنها ليست على الإطلاق مشكلة كانت تنتمى إلى فترة تاريخية معينة ، وتم حسمها بعد ذلك بصفة نهائية . من هذه الأمثلة تلك المناقشات الطويلة التى دارت ، فى صدد وضع الدستور الدائم ، حول مركز الشريعة الإسلامية كأساس لأحكام الدستور . وأيا كانت النتيجة التى سوف تسفر عنها هذه الناقشات ، فإن ما يهمنا هو دلالتها على وجود توتر بين حكم الإيمان ، وهو توتر يعبر عن أزمة حقيقية ، ولكنها أزمة " ما قبل العقل " . وخلال هذه المناقشات ذاتها ، ارتفعت أصوات لا حصر لها تنادى بأن سبب هزيمتنا فى ٥ يونيو هو انحرافنا عن طريق الإيمان ، ووجدت هذه الأصوات صدى واسعا بين فئات عريضة من الجماهير ، مع أن قليل من التفكير فى أوضاع الطرف الآخر الذى انتصر فى ٥ يونيو يكفى لإقناعنا بأن هذا الطرف المنتصر هو الذى حكم عليه ، بموجب هذا الإيمان ذاته ، بالتشرد الأبدى .

وأخيرا ، فقد يعترض علينا بأن الفئات التى تمثل هذه الأمور فى نظرها مشكلات جدية لا تمثل المجتمع كله ، وأن هناك إلى جانب هؤلاء من يكرسون حياتهم للعمل العلمى المرتكز على مبادئ العقل وحده . ولكن الواقع أن وجود هذه الفئة ذاتها يزيد من حدة المشكلة ولا يلغيها ، إذ أنه يمثل تجسيدا حيا للتوتر العام بين العقل والإيمان فى المجتمع الواحد ، هذا فضلا عن التوتر الخاص بينهما فى نفوس كثير ممن كرسوا حياتهم كلها للبحث العلمى الصرف (ارجع إلى شخصية " الدكتور سعيد " فى مقالات الأستاذ توفيق الحكيم عن الشخصية المصرية فى

جريدة الأهرام ، أعداد ٣٠يولية ،و٦ و ١٣ أغسطس ١٩٧١) . ونتيجة ذلك كله هي أننا نقيم نظما تعليمية كاملة . تقدم خلاصة العلم الحديث (في حدود الإمكانات المتاحة بالطبع) فوق أرضية من العقلية الغيبية الأسطورية تتنافس مع تعاليم العلم تنافسا صارخا حينا ، وتنافسا صامتا رهيبا في معظم الأحيان . وفي هذا التنافس الذي لايزال العقل فيه يحتل مركزا ضعيفا تكمن أخطر مظاهر أزمة العقل في مجتمعنا .

* ولو حاولنا أن نبحث عن الجذور الاجتماعية لهذه الأزمة فلن يكون من الصعب الاهتداء إلى أصولها إذا ما قارناها بالأزمة المماثلة التي مرت بها المجتمعات الغربية في البدايات الأولى للعصر الحديث . فالصراع بين القيم العقلية والقيم المرتكزة على سلطة الوحي كان في تلك المجتمعات صراعا بين أسلوب جديد للحياة (اصطلح على تسميته بالأسلوب البورجوازي) وبين الأساليب الإقطاعية الحريصة على التشبث بآخر معاقلها . ولم يكن من قبيل المصادفات أن ينتصر العقل ، ويبدأ مسيرته الظافرة في نفس الوقت الذي توطد فيه أسلوب الحياة الجديدة .، وأخذت فيه النظم الإقطاعية تتداعى واحدا بعد الآخر ، ولم تكن انتصارات العقل الساحقة ، ابتداء من منظار جاليليو حتى خطوات أرمسترونج وجولات " لونوخود " على سطح القمر ، تحدث في فراغ ، بل كانت ترتبط على الدوام بتغيرات اجتماعية أساسية تمهد لها الطريق ، وتهيىء الجو المناسب لانتفاع البشر بها .

وفي هذا الإطار ذاته يمكن القول أن الأزمة التي مر بها العقل الغربي ، والتي بدأت في أوائل هذا القرن ومازالت مظاهرها مستمرة حتى اليوم ، هي أزمة لنمط الحياة البورجوازي الجديد ، بل تستهدف أولا التعبير عن ضيق الإنسان الغربي بالواقع البورجوازي السائد ، وبحثه عن بديل لم تحدد معالمه بعد ، ولعل الدليل على أن هذا البديل لم تتحدد معالمه ، هو الأزمة الموازية التي يمر بها العقل في المجتمعات الاشتراكية الأوربية والآسيوية ، ففي هذه المجتمعات بدورها أخذ العقل يراجع خطواته ويعدلها وينقدها ، وخاصة في الآونة الأخيرة ، على نحو يتم عن قدر قليل من عدم الاستقرار . وازدادت المراجعات والتحريفات إلى حد زالت معه الحواجز بينها وبين " الأصل " . بل أصبح من الصعب الوصول إلى " أصل " تعد

الاجتهادات الأخرى " تحريفات " بالقياس إليه ، وأخذ كل اجتهاد فى التفسير يؤكد لنفسه الحق فى أن يعد أصلا من الأصول . وعلى الرغم من التباين الشديد بين جذور هذه الأزمة وجذور الأزمة فى المجتمع البورجوازى ، فإن الأمر المرجح هو أن وسيلة الخروج منها ستكون توسيعا لنطاق العقل وخروجا له من آثار الأنساق الضيقة التى كان من قبل منحصرا فيها .

*فإذا طبقنا هذا التفسير على مجتمعاتنا ، كانت النتيجة الواضحة هى أن استمرار الدفاع عن مبدأ السلطة – بشتى مظاهره – واضطراد العقل حتى الآن إلى اتخاذ موقع الدفاع ، والمطالبة بالحد الأدنى من حقوقه ، وهى حريته بالتعبير عن نفسه ، كل ذلك دليل على أن العلاقات الإقطاعية ، ولاسيما فى المجال الفكرى ، مازالت متشبثة بمواقعها ، وعلى أن المرحلة التالية فى تطورنا الاجتماعى (التى نريدها أن تكون مرحلة اشتراكية) لم تستطع بعد أن توطد أقدامها ، وأن تؤثر على عقول الناس وأساليب تعاملهم ونظرتهم العامة إلى الحياة .

وبعد ، فلعل النتيجة التى تفرض نفسها بعد هذا الحديث الطويل عن أزمة العقل بين مجتمعاتنا والمجتمعات الغربية ، هى أن نوع الأزمة فى الحالتين مختلف اختلافا جذريا ، وأن إحداهما أزمة مجتمع فاض فيه العقل حتى طغت أمواجه على مجالات لم يكن يستطيع من قبل أن يقترب منها ، على حين أن الأخرى أزمة مجتمع مازال العقل فيه يكافح لكى يكتسب حقه المشروع فى التعبير عن نفسه إزاء قوى متأصلة تهدده من كل جانب .

وفى اعتقادى أن الدرس الذى نخرج به من هذا التحليل هو أن أعراض الأزمة العقلية ينبغى أن تكون متباينة تماما فى الحالتين ، أو لنقل بعبارة أخرى أن من يتصور أن مظاهر أزمة العقل عندنا ينبغى أن تكون مماثلة لمظاهر الأزمة فى الفكر العالمى لابد أن يكون شخصا يخدع نفسه ويخدع الناس . ويكفى أن أضرب لذلك مثلا واحد مستمدا من فكرة " العبث " أو " اللامعقول " .

فالمجتمع الغربى قد سادته فى وقت قريب موجة تصف العصر الحاضر بأنه عصر العبث الذى لا يكون فيه لأى شيء معنى ولا غاية . ولكن هذا الوصف للوجود

بأنه عبث absurde ، لا يمكن أن يكون له معنى إلا على أساس " مقارنة " ضمنية تحدث داخل ذهن كان يتوقع أن يجد العالم معقولا ، وأن يجد له معنى ، ولولا هذه المقارنة لما طرات أصلا فكرة العبث أو اللامعقول على فكر أحد . فالإنسان البدائى ، مثلا ، لا يصف العالم بأنه عبث ، ولا تطرأ عى ذهنه فكرة اللامعقول ، وذلك على الرغم من أنه يعيش هذه اللامعقولية في كل لحظة من حياته ، لأنه لم يكن يتوقع أن يجد العالم غير ذلك ، ولم يقم بأية مقارنة ضمنية بين الحالة الفعلية والحالة المتوقعة أو المرغوب فيها ، ومن ثم فإن اللامعقولية تفرض نفسها عليه بوصفها الحالة الأصلية والدائمة والمفروضة للعالم . وعندما تكون اللامعقولية حالة أصلية على هذا النحو ، يستحيل أن يصل الوعى إلى إدراك فكرة اللامعقول . وبعبارة أخرى فإن اللامعقول لا يمكن تصوره إلا على أرضية خلفية من المعقول . وفى الحضارات العقلانية وحدها يمكن أن تظهر – من آن لآخر – فكرة العبث ، وتبنى عليها فلسفات كاملة وأعمال أدبية وفنية كبرى ، أى يمكن أن تصل هذه الفكرة إلى نطاق الوعى الإنسانى .

* هذا الكلام موجه، أساسا ، إلى أولئك الذين يتصورون إمكان قيام فلسفة ، أو فن ، أو أدب ، للعبث فى المجتمع الذى نعيش فيه . فبالقدر الذى تكون فيه مجتمعاتنا الشرقية قد مرت بتجربة عقلانية هزت حياتها من جذورها ، لا يكون هناك معنى للقول أن الوجود عبث ، لسبب بسيط هو أن العقل الذى يصدر هذا الحكم لم يكن يتوقع أن يجد الوجود على خلاف ذلك . إنه عقل اعتاد اللامعوقول طويلا ، ومازالت الخرافة وحرفية النص تحتل فى حياته مكانه رئيسية ، ومن ثم فلا معنى عنده لفلسفة العبث ، أو لفنون اللامعقول وآدابه ، وإذا ظهرت هذه فلن تكون إلا محاكاة ببغائية تفتقر إلى الأصالة .

* إن من يعيش طيلة حياته فى اللامعقول لا يملك ترف التفلسف أو التفنن على أساس من اللامعقول ، لأنه لا يشعر بتناقضه و " عبثه " عن وعى ، ولا يقارنه بأى مقياس عقلى مخالف . فلنعرف إذن حدود أزمتنا العقلية ، ولنعمل على الخروج منها بمنح العقل حقوقه كاملة ، بدلا من أن نقفز – دون تبصر – من مرحلة التفكير الأسطورى إلى مرحلة ما بعد العقل ، متخطين المرحلة الوسطى ، مرحلة ممارسة التفكير العقلانى ، التى هى أملنا الوحيد فى أن نصبح مجتمعا مسايرا للعصر .

* * * *

نحن وثقافة الغرب (*)

*فى العالم اليوم حضارة متفوقة تفوقا لا شك فيه ، هى الحضارة الغربية . بالمعنى الواسع لهذه الكلمة . وفيه أيضا حضارات لم تبلغ هذا القدر من التفوق ، ولكن كل منها يعتز بماض مجيد ويفخر بتراث أسهم بنصيب هام فى بلوغ المدنية مستواها الحالى . ولما كانت الحضارة الغربية متفوقة ولكنها حديثة العهد نسبيا ، والحضارات الأخرى ، مع عدم تفوقها الحالى ، لها جذور ممتدة إلى أقدم العهود ، فقد ترتب على ذلك انقسام بين المثقفين من أبناء الحضارات غير الغربية حول الهدف الذى ينبغى أن تتجه إليه ثقافاتهم : أهو مسايرة الحضارة الغربية الجديدة ، أم إحياء الحضارة القومية الأصيلة ؟

*ونظرا إلى أن الحجج التى يستند إليها كل من هذين الطرفين قوية مقنعة . فقد كان من الطبيعى أن يحتدم الخلاف بينهما ، ويبدو كأنه خلاف يستحيل التوفيق بين أطرافه ، ذلك لأن أنصار التمسك بالتراث يستندون فى دعوتهم إلى أساس متين ، هو ضرورة المحافظة على وحدة الأمة عن طريق التعلق بماضيها والاعتزاز به ، وهو هدف لا يستطيع أحد أن ينكر أهميته ، حتى من كان له رأى مخالف فى الوسائل المؤديه إليه . ومن جهة أخرى فإن أنصار مسايرة الحضارة الغربية الحديثة يرتكزون بدورهم على حجة لا مفر منها من الاعتراف بقوتها : هى عظمة حضارة الغرب فى القرون الأخيرة وتفوقها الساحق فى جميع المجالات . من علمية وفكرية وفنية واجتماعية . وهم يؤكدون أنه من العبث اتخاذ موقف العناد فى هذا الصدد ، إذا أن الحضارة المتقدمة هى التى تسود دائما ، ومن المحال أن

(*) الفكر المعاصر . العدد التاسع ، نوفمبر ١٩٦٥ .

تستطيع أمة أن توصد أبوابها فى وجه التفوق الحضارى الذى يأتيها من مصدر خارجى ، لأن هذا التفوق سيفرض نفسه سواء شاءت هذه الأمة أم أبت ، وكل ما ستجنيه من العناد هو استمرارها فى التخلف واستمرار الآخرين فى السبق .

* * * *

*ومن المؤكد أن أنصار كل من هذين الطرفين يعانون عن وعى أو دون وعى ، نوعا من أزمة الضمير نتيجة لتشبثهم بموقفهم ذو الاتجاه الواحد . ذلك لأن من يدعو إلى المحافظة على التراث الحضارى القومى يعلم على الرغم من قوة حجته ، أن الحضارة الغربية لاتزال هى التى تقود العالم ، ويدرك أن تجاهل هذه الحضارة والاكتفاء بإحياء التراث كفيل بأن يزيد الهوة بيننا وبينهم اتساعا . وهو يلمس حوله فى كل يوم انتصارات جديدة فى ميادين العلم ، وتجارب شيقة غير مألوفة فى الأدب والفن ، فلابد أن يؤدى به ذلك فى آخر الأمر إلى الإحساس بضعف موقفه ، وبأن من الضرورى إقامة نوع من الاتصال بين بلاده وبين أصحاب الحضارة المتقدمة ، حتى يشعر المثقفون بأنهم يسايرون موكب الزمان ولا يتخلفون عن ركبه . ومن جهة أخرى فإن دعاة الاقتداء بالحضارة الغربية لابد أن يشعروا ، عاجلا أم آجلا ، بأنهم قوم مقتلعون من جذورهم ، وبأن روابطهم بماضيهم منعدمة . صحيح أنهم يشايعون حضارة تتميز بقوة مادية وروحية طاغية ، ولكنهم يحسون بأنفسهم دخلاء على هذه الحضارة غرباء فيها ، ويلتمسون لأنفسهم مكانا فيها فلا يجدونه ، وينتهى بهم الأمر إلى إدراك قصور دعوتهم ، والشعور بأنهم ، بمعنى معين ، قوم لا ينتمون إلى الماضى الأصيل ولا إلى الحاضر الدخيل ، وبالاختصار ، فإن أزمة الضمير هذه تواجه أنصار التراث القومى ، وأنصار الحضارة الغربية معا ، وذلك حين يتشبث كل منهم بموقفه ويأبى الاعتراف بسلامة موقف الطرف الآخر .

هذه الأزمة ، كما قلت ، تواجه المثقفين فى جميع أنحاء العالم غير الغربى، وضمنه بطبيعة الحال العالم العربى ومنطقة الشرق الأوسط بوجه عام . ومع ذلك ففى اعتقادى أن لهذه المنطقة الأخيرة على وجه التحديد وضعا خاصا ، ينبغى أن يخفف إلى حد بعيد من وقع هذه الأزمة على ضمائر المثقفين فيها ، بل ينبغى أن يؤدى

آخر الأمر إلى إزالة الخلاف بين وجهتي النظر المتعارضتين . فقد كان الاتصال وثيقا إلى أبعد حد بين حضارات الشرق الأوسط - ومنها الحضارة العربية . وبين الحضارة الغربية ، على مر العصور . وإذا كان إدراك هذه الرابطة القوية بين الشرق الأوسط وبين جذور الحضارة الغربية حقيقة لا يصعب إثباتها ، فإن الكثيرين يعجزون عن استخلاص النتيجة الضرورية التي تترتب على هذه الحقيقة : وهي أن من الواجب ألا يجد المثقفون في هذه المنطقة من العالم - على وجه التخصيص - حرجا في مسايرتهم للحضارة الغربية لأن هذه الحضارة ذاتها لم تتحرج في الماضي من استخلاص دعاماتها الأساسية من حضارة الشرق الأوسط ، وعبارة أخرى فإن العلاقة بين الشرق الأوسط بالذات ، وبين الغرب ، أعقد من أن تكون مجرد ازدواج حضاري، وإنما هي علاقة تداخل وتشابك وثيق ، لا ينبغي معه أن يقوم بين المثقفين مثل هذا الخلاف الحاد حول الرجوع إلى التراث أو الاقتداء بالغرب .

وأستطيع أن ألخص النمط الذي جرى عليه الاتصال بين الشرق الأوسط وبين الغرب ، من الوجهة الحضارية ، بأنه أخذ وعطاء متناوبان ومتكرران : أي أن الشرق الأوسط بدأ بأعطاء الغرب مقومات أساسية لحضارته ، ثم أخذ منه عناصر دفعت بثقافته إلى الأمام ، ثم عاد فأعطاه عناصر أخرى ، وهكذا على التوالي . وعندما يكون الاتصال بين حضارتين على هذا النمط ، فمن الصعب أن نتحدث في هذه الحالة عن حضارة غربية خالصة وحضارة شرقية خالصة ، لأن كلتا الحضارتين تضم في تكوينها الداخلي عناصر أساسية من الحضارة الأخرى .

١- كان أول اتصال سجلة التاريخ بين حضارة الشرق الأوسط وبين الغرب يمثل مرحلة عطاء كبرى من الشرق إلى الغرب - وهذا أمر طبيعي لأن الشرق الأوسط ، كما هو معروف ، كان هو المهد الأول للحضارة العالمية الحالية . وقد كان لحركة العطاء هذه مظهر علمي وفلسفي في مطلع العصور القديمة . ذلك لأن فلسفة اليونانيين حين أخذت بوادرها في الظهور ، في القرن السادس قبل الميلاد ، كانت في واقع الأمر نقطة نهاية تطور فكري وعلمي في الشرق بقدر ما كانت نقطة بداية تطور عقلي في الغرب . وفي كل يوم يزداد رجحان كفة الرأي القائل

بأن الفلسفة اليونانية لم تبدأ بداية تلقائية – كما تصور الكثيرون في القرن الماضي – وإنما كان ظهورها على أرض اليونان نتيجة لمؤثرات قوية مستمدة أساسا من الحضارات القديمة في الشرق الأوسط .

ومن المؤكد أن الكلام عن " المعجزة اليونانية " ليس إلا اعترافا بالعجز عن تعليل قيام هذه الظاهرة الفذة في تاريخ الفكر البشري ، وهي النمو السريع لمجموعة من المذاهب الفلسفية التي كان لها تأثيرها الدائم في الحياة العقلية للإنسان ، فالتفكير العلمي يأبى الاعتراف بمثل هذه الطفرات المفاجئة ، ويكشف لنا عن أدلة متزايدة على وجود تطور متدرج من الحكمة الشرقية إلى التفلسف اليوناني. ويكفي لأثبات ذلك أن نقول أن أولى المدارس الفلسفية اليونانية كانت في مدن تنتمي جغرافيا إلى الشرق الأوسط ، وإن تكن من الوجهة الحضارية مدنا يونانية ، فضلا عن أن زيارات كبار الفلاسفة اليونانين الأوائل لبلاد الشرق الأوسط وتأثرهم بعلمها ، هي حقائق ثابتة تاريخيا .

*ولقد كانت شخصية أفلاطون ، وهي أضخم الشخصيات في الفلسفة اليونانية ، تجمع في ذاتها خلاصة هذه المؤثرات الشرقية : ذلك لأنه قام برحلات متعددة في الشرق ، وخاصة مصر ، واقتبس من حكمة الشرق عناصر كثيرة . فضلا عن ذلك فقد ظهرت المؤثرات الشرقية في فلسفته بوضوح كامل : فالديانات والنحل الشرقية القديمة قد تركت آثارها واضحة في فلسفة أفلاطون ، ولم تكن العقائد الأورفية والفيثاغورية التي كان لها أقوى الأثر في تفكيره إلا وسيلة لنقل التيارات الدينية في الشرق إلى اليونان . وفي وسع المرء أن يقول ، بعد تحليل دقيق لاتجاه أفلاطون ، أنه كان فيلسوفا نصف شرقي ونصف يوناني ، وأنه هو ذاته كان أكبر دليل على اتصال حضارات الشرق الأوسط القديم بالحضارة الغربية ممثلة في اليونان . فإذا أدركنا أن التفكير الغربي ، منذ أيام اليونان القديمة حتى اليوم ، يتضمن عنصرا أفلاطونيا متصلا يظهر أحيانا بصورة صريحة ويظهر في كثير من الأحيان بصورة ضمنية ، وإذا أدركنا أن ظل أفلاطون مازال ممتدا في طريقة التفلسف الغربية حتى عصرنا الحاضر ، وأن حضارة الغرب بأسرها مبنية على أسس رئيسية من أهمها الأساس

الأفلاطونى – إذا أدركنا هذا كله ، تبين لنا مدى تشابك الصلة بين الحضارات القديمة فى الشرق الأوسط وبين الحضارة الغربية فى تطوراتها الأولى ، واتضح لنا أن عطاء الشرق للغرب ، فى هذه المرحلة الأولى من تاريخه الثقافى ، لم يكن ثانوى الأهمية على الإطلاق كما دأب البعض على تصويره .

وفى أواخر العصور القديمة اتخذت حركة التأثير الشرقى فى الغرب شكلا آخر ، هو الشكل الدينى . ذلك لأن المسيحية ، كما هو معلوم ، ديانة شرقية خالصة ، شقت طريقها إلى الغرب ، فى الإمبراطورية الرومانية ، بصعوبة بالغة فى بداية الأمر ، حتى استتب لها الأمر فى النهاية ، وأصبحت هى العقيدة الرسمية للعالم الغربى بأسره . وبعبارة أخرى فإن الحياة الروحية فى الحضارة الغربية ترتكز منذ أوائل العصر الوسيط ، على عقيدة تنتمى إلى صميم الشرق الأوسط ، وترتبط أرتباطا أساسيا بالإقليم الذى نشأت فيه ، ومن المعروف أن هناك خطا متصلا يربط بين عقائد الشرق الأوسط الثلاثة : اليهودية والمسيحية والإسلام ، وأن هذا الخط يبدو ا أوضح ما يكون فى نظر من يتأمل هذه العقائد من منظور عالمى شامل ، ويقارنها بعقائد الشرق الأقصى . ومعنى ذلك أن الأساس الدينى لشعوب الشرق الأوسط وللشعوب الغربية متقارب إلى أقصى حد . ولا جدال فى أن هذه العقيدة الشرقية الأصل – أعنى المسيحية – لها فى حضارة الغرب أهمية أساسية . صحيح أن من الكتاب من يرون أن كل ما فى الغرب من خصب فكرى وعمق علمى قد ظهر على الرغم من المسيحية ، لا بسببها . ولكن هؤلاء الأخيرين أنفسهم يعترفون ضمنا بأن للمسيحية دورها الكبير فى تشكيل حضارة الغرب ، وإن يكن هذا الدور قد اتخذ طابعا سلبيا . وعلى أية حال فسواء نظرنا إلى هذا الدور على أنه سلبى أم إيجابى ، فلا جدال فى أن المسيحية ، من حيث هى عنصر أساسى بنيت عليه الحضارة طوال الألفى عام الأخيرة ، دليل على أن الرابط بين حضارات الشرق الأوسط والحضارة الغربية رابطة تداخل وثيق ، لا مجرد اتصال سطحى خارجى .

٢- أما المرحلة الثانية فى علاقة هاتين الحضارتين فمن الطبيعى أن تكون مرحلة أخذ : أعنى أن الغرب هو الذى قدم إلى الشرق فى هذه المرحلة عناصر أساسية

فى غذائه الروحى . فقد ظهرت فى الغرب ، كما قلنا من قبل ، مذاهب فلسفية شامخة ، ونظريات علمية هامة ، تمكن بها اليونانيون من أن ينقلوا الإنسان نهائيا من عهد الأسطورة والخرافة إلى عهد التفكير المنطقى المنظم . وكان من الطبيعى أن تمتد آثار هذه الحركة الفكرية الهائلة إلى الشعوب المجاورة ، وبالفعل استجابت الشعوب العربية للمؤثرات اليونانية حينما سنحت لها الفرصة . وكانت حركة الترجمة الهائلة التى نقلت بها المؤلفات الفلسفية اليونانية إلى السريانية والعربية دليلا آخر على مدى التقارب الحضارى بين هاتين المنطقتين . والواقع أن هذه الحركة كانت ، بالنسبة إلى هذا العصر ، تمثل ظاهرة فريدة ليس لها فى العالم نظير ، ولو سألنا أنفسنا : أى شعوب الأرض تمكنت من استيعاب تراث اليونانيين والإفادة منه بعمق ووعى فى هذه الفترة البعيدة من العصور الوسطى ، لكان الجواب : شعوب الشرق الأوسط وحدها . فهذه الشعوب ، ولاسيما العرب ، هى وحدها التى تجاوبت مع الثورة الفكرية الضخمة التى بدأها اليونانيين وأدمجت الفلسفات اليونانية فى تراثها الحضارى ، حتى أثمر ذلك كله فلسفة إسلامية لا تستطيع أن تضع فيها الحد الفاصل بين ما هو إسلامى أو عربى بحت وما هو يونانى .

٣- وأعقبت مرحلة الأخذ هذه مباشرة مرحلة عطاء ، ذلك لأن الفلسفة الإسلامية والعلم العربى ، حين بلغا دور النضج ، قد امتد تأثيرهما تدريجيا حتى وصل إلى الغرب ، فإذا بالغرب يتعرف على فلسفته القديمة مرة أخرى ، وبعد مضى أكثر من ألف عام على اختفاء آخر آثارها ، من خلال العرب .

وكانت الترجمات اللاتينية للترجمة العربية ، هى العامل الرئيسى الذى أدى إلى تعريف أوربا بفلسفة اليونانيين فى أواخر العصور الوسطى . وبفضل هذه الترجمات ، وكذلك بفضل العلم العربى الأصيل الذى شق طريقين رئيسيين إلى أوربا : طريق الحرب الصليبية ، وطريق الأندلس - أتيح للأوربيين أخيرا أن يعملوا على إحياء العلم والفكر فى عصر النهضة بعد طول ركودهما فى العصر الوسيط . والحق أن المرء حين يمعن الفكر فى هذه الظاهرة التى أصبحت مألوفة يمر بها

الكثيرون دون أن يجدوا فيها ما يستلفت النظر ، يرى فيها ظاهرة فريدة بحق في تاريخ الاتصال الحضاري ، فأين نجد مثالا آخر لحضارة تتعرف على نفسها وتهتدى إلى ذاتها وتحيى ماضيها عن طريق حضارة أخرى ؟ من الواضح أن الصلة بين الحضارة العربية والحضارة في الغرب في آخر العصور الوسطى كانت صلة فريدة حقا، إذ أن الغرب لم يستطع أن ينهض من جديد بقواه الذاتية ، وإنما احتاج إلى دماء جديدة تبعث فيه الحيوية وتمكنه من استرداد نشاطه الذى فقده فى ظلام العصور الوسطى الطويلة ، فاستمدها من أقرب الحضارات إليه ، وكان فى ذلك نوع نادر من الأخوة الحضارية : حيث تقوم حضارة باختزان ثروة حضارة أخرى خلال فترة ضعف هذه الأخيرة واعتلالها ، ثم تردها لها فى الوقت المناسب ، بعد أن تضيف إليها المزيد من عندها ، لكى تعود هذه إلى استثمارها والانتفاع بها من جديد ، فإذا أدركنا أن هذه الظاهرة التى نسميها بالأخوة الحضارية ، هى أهم العوامل التى ساعدت على قيام عصر النهضة الأوربية ، وإذا علمنا أن هذا العصر هو الذى بدأ حركة التقدم العلمى الهائل الذى تميز به الغرب طوال القرون الثلاثة الأخيرة من تاريخه ، لا تضح لنا مرة أخرى ، أن بين الغرب وبين الشرق ، ولاسيما العربى منه ، روابط يستحيل معها الكلام عن أى تنافر بين حضارتيهما .

٤- وتلت مرحلة العطاء هذه مرحلة الأخذ ، هى الممتدة من عصر النهضة الأوربية إلى عصرنا الحاضر . فى هذه المرحلة أثبت الغرب تفوقه بما لا يدع مجالا للشك، وذلك فى الميدان العلمى والفنى والاجتماعى فى آن واحد . وأتيح للغرب بعد أن أحسن الإفادة مما تلقاه من العرب ، أن يبنى علما شامخا استطاع بطبيقاته العلمية أن يغير وجه حياة الإنسان فى العالم بأسره ، وما زالت قدرته هذه فى اتساع مستمر . وتلك هى الصفة الرئيسية فى المرحلة الحالية من تاريخ العالم : فالعلم اليوم ، كما يدرس فى الشرق والغرب هو علم غربى إلى حد بعيد ، والنظريات الاجتماعية التى تهز أركان العالم وتقوض نظمه الموروثة وتمتد آثارها إلى أبعد أطراف الأرض هى فى الأصل نظريات غربية مرتبطة بفلسفات غربية . وكل اتجاه فنى جديد فى الغرب – فى الأدب أو الموسيقى أو الرسم أو النحت

– يغزو العالم كله ويلهب خيال المثقفين فيه ويثير مناقشات ومجادلات مستمرة ، لا في بلاده الأصلية وحدها ، بل في بلاد ذات جذور حضارية مختلفة عنها كل الاختلاف .

* * * *

هذا النمط المتكرر من الاتصال الحضارى بين الشرق الأوسط وبين الغرب ، بما فيه من أخذ وعطاء متعاقبين ، يثبت لنا أن للعلاقة بين هذين الإقليمين طابعا خاصا فريدا يندر أن نجد له نظير فى حالات الاتصال الحضارى الأخرى ، ذلك لأن هناك أدلة لا شك فيها على أن ما وصل إليه الغرب فى مرحلته الراهنة من تقدم ، إنما كان نتيجة لتضافر حضارات الشرق الأوسط معه فى العصور القديمة والوسطى وأوائل العصور الحديثة . ففى مراحل متعددة كان الشرق يقدم إلى الغرب المادة الخام لحضارته . فيصوغها هذا فى أشكال محددة منظمة : قدم إليه معلومات عملية تطبيقية مستمدة من خبرته الحرفية والزراعية القديمة ، فصاغها الغرب فى اليونان على شكل نظريات هندسية ورياضية أيام فيثاغورث وإقليدس . وقدم إليه مبادئ روحية فى العقيدة المسيحية جعلها الغرب لاهوتا منظما فى العصور الوسطى ، وحورها تبعا لمقتضيات حياته الخاصة فى حركة الإصلاح الدينى فى عصر النهضة . وقدم إليه ترجمات للفلسفة اليونانية وشروحا لها ، ومناهج تجريبية للبحث العلمى الذى ازدهر فى العصر الذهبى للحضارة الإسلامية ، فاتخذ الغرب من هذا كله أساسا لنهضة علمية وفكرية ضخمة تتسع آفاقها حتى اليوم على نحو متزايد .

وعلى ذلك ، فإذا كان الغرب فى المرحلة الراهنة من تاريخ العالم متفوقا على غيره من الحضارات تفوقا لا شك فيه ، وإذا كان المثقفون المنتمون إلى حضارات متعددة يجدون حرجا فى الأخذ عن حضارة غريبة تماما عنهم كالحضارة الغربية ، فينبغى أن يخف هذا الحرج إلى حد بعيد عند المثقفين المنتمين إلى الحضارة العربية ، وحضارة الشرق الأوسط بوجه عام ، إذ أنهم حين يأخذون اليوم عن الغرب فهم إنما يهتدون من جديد إلى الكثير من العناصر التى سبق لبلادهم أن قدمتها للغرب وأن تكون مصوغة فى شكل جديد ، وإذا كان الأمر كذلك ، فمن

واجبنا أن نتخلى تماما عن ذلك الموقف الذى نعتقد فيه بوجود ثنائية حضارية قاطعة ، لا يكون لنا فيها مفر من الاختيار بين أحد أمرين لا ثالث لهما : إما التمسك بتراثنا القومى ، وإما مسايرة الحضارة الغربية ، ذلك لأن تراثنا متداخل مع تاريخهم ، وماضينا قد أثر فى حاضرهم ، والدور الذى قمنا به لكى تبلغ حضارة الغرب مستواها الحالى حقيقة لا يمكن إنكارها . ولو جاز لنا أن نضع عقولنا أمام هذا الاختيار المزدوج ونرغمها على أن تنحاز إلى أحد الطرفين دون الآخر ، لجاز للغربى بدوره أن يدعو إلى التخلى عن كل ما يتصل بالمسيحية من قريب أو بعيد لأنها من أصل شرقى ، ولجاز له أن ينظر إلى حركة إحياء العلوم فى عصر النهضة على أنها غزو حضارى أجنبى ، لأن القوة الدافعة لها كانت علوم العرب وفلسفاتهم !

* * * *

إن التضاد الحقيقى ، الازدواج الحضارى بمعناه الصحيح ، إنما يكون بين الغرب وبين بلاد الشرق الأقصى ، ولو اتخذنا اليابان مثالا لبلدان هذا الإقليم ، لوجدنها ظلت منعزلة عن كل المؤثرات الغربية انعزالا شبه تام حتى القرن التاسع عشر ، ولم يكن يقوم بينها وبين الغرب أى اتصال حضارى يذكر قبل ذلك العهد . وفجأة ، ومنذ فترة لا تزيد عن المائة عام إلا قليلا ، تحولت اليابان إلى بلد يقتبس الأساليب الغربية فى كثير من مظاهر حياته ، حتى أصبح اليوم غارقا فى خضم الحضارة الغربية : تظهر فيه تياراتها الأدبية والفنية الجديدة بعد ظهورها فى بلادها الأصلية بقليل ، ويحاكى الشباب فيه أبناء الغرب فى هواياتهم ومظهرهم وأساليب معيشتهم .

فإذا أدركنا أن التيار المحافظ على التراث القومى فى هذا البلد الآسيوى مازال محتفظا بقوته ، وأن التقاليد الحضارية مازالت لها مكانتها المتأصلة فى نفس هذا الشعب ، لأمكننا أن ندرك مدى حدة الازدواج الحضارى فى هذه الحالة ، ومدى الأزمة التى يعانيها المثقفون نتيجة لهذا الازدواج .

ومن الأمور الجديرة بالملاحظة أن الأوربى عندما يبحث عن نمط من الحياة مخالف تماما للنمط الذى يعيش عليه ، لا يلتمسه فى الشرق الأوسط ، بل فى

الشرق الأقصى ، فهناك يجد ما ينشده من حضارة مختلف كل الاختلاف عن حضارته الغربية . هناك يجد شعوبا عاشت آلاف السنين بعقائد مختلفة ، وتقاليد خاصة بها ، ويجد تراثا ظل قرونا طويلة مقفلا على نفسه فى وجه المؤثرات الخارجية ، ولاسيما الأوربية ، أى أنه بالاختصار يجد نمط الحياة الذى يقف مع النمط الغربى على طرفى نقيض . أما بالنسبة إلى الشرق الأوسط فإن الاختلاف مهما بلغ مداه لا يكون كبيرا إلى هذا الحد ، وحتى التراث الروحى الدينى لشعوب هذه المنطقة من العالم يشترك فى نقاط كثيرة مع نظيره فى الغرب . فليست بلاد الشرق الأوسط هى تلك التى يحس فيها الأوربى بالتضاد الحضارى الحقيقى ، لا من حيث مظاهر حياتها الحديثة ، ولا من حيث تراثها الحضارى الماضى .

ففى رأيى إذن أن مشكلة التضاد بين التراث القومى والحضارة الغربية الحديثة ، لا ينبغى أن تحتل فى تاريخنا المعاصر كل هذه الأهمية لأن هذا التضاد غير قائم أصلا بالصورة التى يقوم بها بين حضارات كثيرة أخرى . وليس معنى ذلك بطبيعة الحال أننا نستطيع أن نهتدى مباشرة ، فى الحضارة الغربية ، إلى عناصر شرقية يسهل التعرف عليها ، إذ أن هذه العناصر قد مرت بشتى أنواع التغير والتحويل، وإنما الحقيقة التى أود التنبيه إليها هى أن الشرق الأوسط والغرب كان بينهما من الروابط على مر العصور ما يجعل من المستحيل وضع حد فاصل بين النصيب الذى أسهم به كل منهما فى تقدم الحضارة البشرية .

والحق أن من الظواهر التى تسترعى الانتباه فى بلادنا ، وتعد دليلا عمليا على هذا الرأى ، أن بعض المفكرين الذين هم من أشد الناس تحمسا للحضارة الغربية ، هم فى الوقت ذاته من أقدر الناس على تعمق روح أمتهم ، ومن أحرص الناس على تراثهم القومى . ويكفينا فى هذا الصدد أن نشير إلى شخصيتى " طه حسين " و " حسين فوزى " فى مصر . فقد حورب " طه حسين " فى وقت من الأوقات بحجة أنه يدعو إلى ثقافة مستوردة من الغرب ، ويتحمس لها إلى حد التعصب . ومع ذلك فإن كتابا قلائل فى البلاد العربية هم الذين بلغوا مستواه فى فهم طبيعة الحضارة العربية والقدرة على تحليلها بطريقة عملية واعية . كذلك فإن

"حسين فوزى " يقف اليوم على رأس الفريق الذى يدافع عن الثقافة الغربية فى بلادنا ، ولا يخفى فى أى مجال إعجابه بكل ما هو أصيل وعميق فى حضارة الغرب ، ولكنه في الوقت نفسه من أكثر الناس تعمقا فى فهم الشخصية المصرية والتعبير عن طبيعتها الباطنة في مختلف العصور التاريخية بوعى كامل . فكيف اجتمعت لهذين المفكرين صفتا الإعجاب المفرط بالغرب ، والإخلاص الكامل للثقافة القومية ؟ فى رأيى أن هذا لم يكن ليحدث لولا أن هناك جذورا مشتركة بين الحضارتين ، ولولا أن الشرق الأوسط والغرب كان على مر العصور متنافرين – رغم اختلاف ظروفهما المحلية – فى الإسهام بدورهما فى بناء الحضارة الإنسانية . وخلال ذلك الشوط الطويل الذى قطعه الإنسان ، منذ أن ظهرت إليه أولى بوادر الوعى الحضارى فى مصر القديمة وبابل وآشور ، حتى انطلقت صواريخه بين الكواكب فى الحضارة الغربية المعاصرة ، كان الاتصال الحضارى بين الشرق الأوسط والغرب من أهم العوامل التى ساعدت على بلوغ الإنسان فى كافة أرجاء العالم ما بلغه اليوم من تقدم مادى ومعنوى .



دفاع عن الثقافة العالمية (*)

* إن الحديث عن وجود نوع من " الفراغ الحضارى " أو بتعبير أدق ، نـوع من " الغزو الحضارى " الذى يمارسه الغرب ضدنا لابد أن يثير فينا التفكير فى أسباب هذا الغزو ، وفى العوامل التى تجعل حضارة تغزو حضارة أخـرى . ففـى اعتقادى أن الكلام عن الغزو ، بوصفه أمرا واقعا ، لن يكون مثمرا ما لم يسبقه تحليل للعوامل التـى تؤدى إلى هذا الغزو ، ومن هذا التحليل تتضح الحلـول التى ينبغى اتباعها للتحـرر من كل غزو حضارى .

*وأود أن أتساءل فى البداية : هل نحن حقا ، فى علاقتنا بالحضارة الغربية، خاضعون لغزو آت من الخارج ؟ هل تعد كلمة الغـزو أدق وصف لهـذه العلاقـة ؟ يبـدو لى أن لفظ " الغزو " لا ينطبـق إلا علـى المرحلـة التـى كـام فيها الاسـتعمار الأجنبـى يفرض علينا فيها ثقافته فرضا . أما فيما عـدا ذلـك مـن المراحـل ، وكذلـك فـى البـلاد التى لم تمر بمرحلة الاستعمار المباشر ، فإن الظاهرة لا يمكن أن توصـف بأنـها " غـزو " ، وإنما هى تأثر واقتباس . فالحضارة الغربية لم تفرض علينا أدبها وفنها ، وإنمـا نحـن الذين اقتبسناه وتأثرنا به . والفارق كبير بين إرغام الآخرين على قبول ثقافة ما ، وبين تقبل الآخرين لهذه الثقافة بمحض اختيارهم .

ومع ذلك ، فمن حقنا أن نظل نتساءل : ما الذى يجعل ثقافة معينة تؤثر فـى شعوب أخرى غير تلـك التـى ظهرت بينـها ؟ هـل المسـألة أشبه بـالحروب حيـث يغـزو شعب أرض شعب آخر ، ثم يرحل عنها متى توافـرت للشـعب المـهزوم مـن العزيمـة مـا

(*) الفكر المعاصر . العدد ٧١ ، يناير ١٩٧١ .

يتيح له أن يرد الغاصب مدحورا ؟ فى اعتقادى أن الأمر فى حالة الثقافة مختلف عن ذلك كل الاختلاف : فهو فى رأيى أشبه ما يكون بقانون " الأوانى المستطرقة " ، حيث ينتقل السائل حتما من المنسوب المرتفع إلى المنسوب المنخفض مادام هناك اتصال بين الاثنين . وعلى الرغم من هذا لا يعدو أن يكون تشبيها ، فإنه فى اعتقادى تشبيه مفيد إلى أقصى حد ، يصلح لإلقاء ضوء واضح على الظاهرة التى نحن بصددها .

ذلك لأن الانتقال فى هذه الحالة " حتمى " ، مادام هناك ارتفاع من جهة، وانخفاض من جهة أخرى ، فى المستوى فالمسألة ليست متوقفة على رغبة الطرف المتلقى فى أن يتخلص مما يأتيه من الخارج ، بل هناك حالة واحدة يستطيع فيها أن يضمن عدم نفاذ العناصر الخارجية إليه ، هى أن يرتفع بمستواه بحيث يغدو مكافئا للمستوى الآخر ، وربما أمكنه أن يعطى هذا الآخر شيئا من عنده لو استطاع أن يعلو عليه .

ومن جهة أخرى فإن " قانون الأونى المستطرقة " ، لا ينطبق إلا فى حالة وجود اتصال . وهذا يصدق على الحضارات بدورها : إذ أن الاتصال بينها هو الذى يجعل الحضارة الأضعف تتمتص عناصر من الحضارة الأقوى . وكلما كانت سبل الاتصال أيسر ، ازداد انطباق هذا القانون إحكاما . ولهذه الحقيقة أهمية كبرى فى المقارنة بين موقفنا الحاضر من الثقافة الغربية ، وبين موقف الحضارة الإسلامية من الثقافة اليونانية .

ولنتوقف قليلا عند هذه النقطة الأخيرة ، التى يبدو أن لها أهمية خاصة فى نظر الكثيرين ممن يريدون لنا أن نتحرر من الثقافة الغربية ، فيذكروننا دائما بموقف المسلمين من الثقافة اليونانية الوافدة ، وكيف أنهم تمكنوا من استيعابها داخل ثقافة إسلامية أو عربية أصيلة .

ولعل أول ما ينبغى أن نلاحظه فى هذا الصدد هو أن موقف الفلاسفة لم يكن متحررا إلى الحد الذى يتصوره البعض ، وإن الرأى الغالب هو أنهم نقلوا عن الثقافة اليونانية أكثر بكثير مما أضافوا إليها . وأقول أن هذا هو الرأى الغالب ، لأنه

ليس رأى المستشرقين أو الباحثين الأجانب بوجه عام فحسب ، بل أنه أيضا رأى الكثير من المفكرين الإسلاميين الذين لا يجدوا الرد الحقيقى على مشكلة الثقافة الإسلامية لدى الفلاسفة . وبعبارة أخرى فليس من المؤكد على الإطلاق أن الفلاسفة الإسلاميين قد أخذوا موقفا خاصا بهم من التراث الغربى المعروض عليهم فى تلك الأيام ، وإنما الرأى المرجح أنهم أخذوا كثيرا ولم يعطوا إلا قليلا ، ومن هنا رأى البعض أن الثقافة الإسلامية الأصيلة تتمثل فى علم الكلام ، ورأى البعض الآخر أنها تتمثل فى مدرسة بعينها من مدارس علم الكلام ، وهى الأشعرية ، ورأى غير هؤلاء أن أهل السنة هم خير معبر عن هذه الثقافة ، وهكذا نستطيع أن نميز مراتب أو درجات أربع على الأقل ، لا أقول أنها درجات فى اليسارية ، أو اليمينية ، أو فى التقدم والرجعية ، حسب الاصطلاح السياسى الحديث ، وإنما أقول أنها درجات فى الاقتراب من حرفية العقيدة : الفلاسفة – فعلماء الكلام من المعتزلة – فعلماء الكلام من الأشاعرة – فأهل السنة ، ولكل فريق من هؤلاء أنصار . وغنى عن البيان أن أنصار الفريق الأخير مثلا يحكمون على الفريق السابق ، حتى ولو كان يضم مفكرا كالغزالى بأنه متحرر أكثر مما ينبغى ، ويؤكدون ان موقفهم هو الأقرب إلى تمثيل الروح الإسلامية على حقيقتها ، وقل مثل هذا عن الباقين جميعا ، كل حسب نظرته الخاصة إلى الأمور . ومجمل القول أن النظر إلى الفلاسفة على أنهم هم الذين استطاعوا أن يتخذوا من التراث الغربى (اليونانى) الوافد عليهم موقفا سليما ، وعرفوا كيف يصبغوه بالصبغة الإسلامية ، ليس أمرا مؤكدا كل التأكيد ، وإنما هو رأى يقال به من وجهة نظر خاصة تنطوى ضمنا على طريقة خاصة فى الحكم على الحضارة الإسلامية ، وهى طريقة سنعرض لها فى هذا المقال بعد قليل .

على أن أهم ما فى الأمر أنه إذا لم يكن من الممكن التأكيد على نحو قاطع بأن الفلسفة الإسلامية هى التى استطاعت أن تكون مركبا يجمع بين الثقافة الأصيلة والثقافة الدخيلة ، فإن كل محاولة للاقتداء بها فى عصرنا الحالى تغدو أمرا لا يستطيع أحد أن يضمن ما يسفر عنه من نتائج . وإذا كان فلاسفة الإسلام قد عانوا

صعوبات فى تأكيد موقفهم الخاص إزاء الثقافة الوافدة من الخارج ، فلابد أن تزداد هذه الصعوبات بالنسبة إلينا ، فى عصرنا الحاضر ، أضعافا مضاعفة .

ذلك لأن الاتصال بين الثقافات أصبح الآن أقوى إلى حد لا متناه مماكان عليه فى عصر ازدهار الفلسفة الإسلامية ، ولست بحاجة إلى أن أكرر ما يردد على مسامعنا كل يوم من أن التكنولوجيا الحديثة أزالت المسافات ، مكانيا وثقافيا ومن أن العالم يتجه سريعا إلى أن يصبح وحدة واحدة ، فهذه حقائق لا سبيل إلى الشك فيها ، لو طبقنا فى ضوئها القانون الذى تحدثنا عنه من قبل ، لأصبح من المؤكد أن انتقال الثقافات من المستوى الأعلى إلى المستوى الأدنى قد غدا فى عصرنا الحاضر أمرا محتوما لأن الاتصال بين الأوانى المستطرقة قد أصبح أشد إحكاما ، وصار حقيقة من حقائق العصر الضرورية .

ومن جهة أخرى فإن الحضارة الإسلامية حين واجهت الفكر اليونانى كانت تواجه ثقافة انتهى عهدها ، وتحددت كل معالهما ، وعرفت جميع حدودها وأبعادها. كان أمام المسلمين " كم " معين من التفكير الفلسفى ، ظهر على شكل مجموعة من المدارس المتعاقبة ، واكتمل هذا الكم ثم توقف نهائيا قبل أن يتلقاه المسلمون بما لا يقل عن خمسة قرون ، وبالاختصار ، وجد المسلمون أنفسهم إزاء " تراث فكرى يستطيعون أن يحددوا موقفهم منه بوضوح (وإن كان هذا الموقف ذاته قد تفاوت بين قبول يكاد يكون تام وبين رفض قاطع ، كما أشرنا من قبل) . أما اليوم فإن الثقافة الغربية بعيدة كل البعد على أن تكون " تراثا " . إنها شىء حى نام ، ومتحرك. وفى اليوم الذى يبدو لنا فيه أننا قد اتخذنا من هذه الثقافة موقفا محددا ، نراها قد تحركت إلى مواقع جديدة ، وفاجئتنا بتيارات لم تكن فى حسباننا . بل إن الأهم والأخطر من ذلك أن سرعة تحركها أعظم بكثير من قدرتنا على ملاحقتها ، وأن المسافة تزداد اتساعا ، والمنسوب العالى فى " الأوانى المستطرقة " يزداد ارتفاعا ، ومن ثم تشتد قوة التيار الذى يسير فى اتجاه واحد ، من المرتفع إلى المنخفض . هذا وضع جديد كل الجدة ، لا يمكن مقارنته على أى نحو بموقف الإسلاميين من

التراث اليونانى الذى كان قد بلغ مرحلة الجمود والاكتمال ، والذى ظل متوقفا حيث هو ، ينتظر من الآخرين اللحاق به واتخاذ موقف واضح منه .

والحق أن مشكلة ازدياد الهوة اتساعا بين العالم المتخلف ، بوجه عام ، وبين العالم المتقدم منظورا إليه بأوسع معانيه – هذه المشكلة لابد أن تؤرق كل من يفكر باستبصار فى مستقبل العلاقات بين هذين العالمين . ذلك لأن معدل النهوض ، فى البلاد التى تقدمت بالفعل ، يزداد سرعة ، ويبدو أن ازدياد السرعة هذا يؤدى بذاته إلى الجمود أو التوقف فى البلاد المتخلفة ، لأن بطء معدل نموها – إذا حدث مثل هذا النمو – يجعلها تبدو أشبه براكب الدراجات الذى يبدو متراجعا إلى الوراء حين يمرق بجانبه قطار سريع . ومن العبث أن نعزى أنفسنا بأن تقدم الغرب تكنولوجى فحسب ، وبأننا نستطيع أن نتفوق عليه فى ميدان الثقافة . ذلك لأن التكنولوجيا تخلق لنفسها ثقافتها الخاصة ، وهى ثقافة مازلنا بعيدين عنها بعدا كبيرا . ومن الخطأ الفادح أن نتصور أن النهضة التكنولوجية لا ترتبط بنهضة ثقافية ، بل أن كل الظواهر تدل على أن النجاح التكنولوجى قد أسدى إلى الثقافة خدمات هائلة، وأن هناك ازدهارا ثقافيا ، وتنوعا وتعددا وتخصصا وتعمقا ، لا يقل فى أهميته عما نجده ، مثلا : فى تكنولوجيا الفضاء . أما العزاء الآخر الذى نقدمه إلى أنفسنا بين الحين والحين ، وهو أن الغرب سائر إلى الانهيار لتحل حضارات أخرى محله ، فهو عزاء واهم إذا صدر عن أناس لم يبذلوا أدنى جهد لمغالبة الغرب والتفوق عليه ، ولن يكون له مبرره إلا عند الشعوب التى أثبتت بالفعل قدرتها على الكفاح والصمود والبناء فى ميادين التنظيم الاجتماعى كما فى ميادين التقدم العلمى والتكنولوجى والثقافى .

والحق أنه لما يبعث على القلق حقا أن نرى مدى اتساع الهوة بيننا وبين الثقافات العالمية المتقدمة ثم نكتفى بالقول بأننا أخذنا ما فيه الكفاية . وأن دور النقل انتهى وحان وقت اتخاذ المواقف المستقلة . فبأى مقياس يقال أننا نقلنا عن ثقافة الغرب ما فيه الكفاية ؟ هل نحن حقا قد استوعبنا هذه الثقافة حتى نستطيع أن نقف منها موقف الند للند ؟ إن الإجابة بالإيجاب ترضى كبريائنا وتشعرنا بالاطمئنان ،

ولكن هذا لن يكون إلا رضاء أجوف واطمئنانا زائفا . وأن نظرة واحدة إلى الأجيال الجديدة من دراسينا لتقنعنا بأن قدرة هذه الأجيال على استيعاب الثقافات العالمية الجادة تتضائل دواما (وذلك لأسباب قد يكون معظمها خارجا عن إرادتها) . ويزداد كل يوم الاتجاه إلى الاكتفاء من هذه الثقافات بالقشور ، والاعتماد على ترجمات ركيكة معيبة غير علمية ، تعد هي الزاد الأكبر لدى نسبة كبيرة ممن نعتمد عليهم في النهوض بثقافتنا في المستقبل . ومازالت أمهات الكتب الثقافية العالمية غير معروفة لدى جماهير القراء لأننا لم ننقلها بعد إلى لغتنا نقلا أمينا ولم نعمل على وضعها في متناول أيدى طالبي الثقافة بشروط ميسرة . فكيف يقال بعد ذلك أننا نقلنا وشبعنا ، وحان وقت الهضم والاستيعاب والتمثل والبناء الجديد ؟

إن رأيا كهذا يلقى استجابة وترحيبا بمجرد أن يصدر ، ولكن هذه الاستجابة الفورية يمكن أن تكون علائقا في وجه الإدراك الصحيح للحقائق ، وهي أننا لم نصل بعد إلى مرحلة الاستيعاب الكامل للثقافة العالمية ، وأن هناك أوضاعا قد تؤدى إلى زيادة الإقلال من قدرتنا على فهم هذه الثقافة . فإذا اقترن هذا العجز المتزايد بشعور بالرضا عن الذات ، كانت حصيلة الجمع بينهما وضعا خطيرا بحق تكون فيه بعيدين على نحو متزايد عن المستوى العالي ، ونتصور أننا وصلنا إليه وتجاوزناه . ومن هنا فإن الواجب الأكبر الذى يقع على عاتق المثقفين في بلادنا في الوقت الراهن ليس ، في رأيي ، أن يبعثوا في الناس أحاسيس الرضا عن الذات ، ومن أهم عناصر هذا القلق أن يدركوا لاتساع الهوة بينهم وبين المجتمعات المتقدمة ثقافيا وعلميا وتكنولوجيا . وأني لأعتقد اعتقادا راسخا بأن أول خطوة في سبيل عبور هذه الهوة وتضييق شقة التخلف ، أن نكون في البداية على وعى بمدى اتساعها ، وأن نعمل جادين على فهم أسباب تقدم الآخرين لكي نتمكن من اللحاق بهم ثم التفوق عليهم .

*على أن الكلام عن " ثقافة عالمية " لابد أن يصطدم برأى شائع يؤكد أن الحضارة الأوروبية في جانبيها المادى والمعنوى ، ذات طابع محلي ، وأن ما أنجزته لا يصلح إلا للمجتمعات التي خلقت هذه الحضارة فحسب ، والواقع أن المبالغة في

تأكيد الطابع المحلى للثقافة الأوربية ، بل حتى للعلم والتكنولوجيا الأوربية ، تنطوى فى رأينا على أخطار لا يستهان بها . ذلك لأنها تعنى المبالغة فى تقسيم البشر إلى أنماط يعد كل منها مقفلا على نفسه ، وتغفل الطابع الإنسانى العام الذى تتسم به كل نواتج العبقرية البشرية . وصحيح أن أحدا لا يستطيع أن ينكر اصطباغ الثقافات بلون محلى مستمد من الظروف الخاصة للمجتمع الذى تظهر فيه ، ولكن هذه النواتج الثقافية المحلية ذاتها تنطوى ، فى كل الأحوال ، على جانب إنسانى لا يصح التغاضى عنه .

*ففى ميدان النظم الاجتماعية ، على سبيل المثال ، لن ينكر أحد أن الإقطاع والرأسمالية فى أوربا كان لهما طابع محلى ، وأن الظروف الخاصة التى عاشتها أوربا فى العصر الوسيط وأوائل العصر الحديث كانت هى العامل الحاسم فى إعطاء هذين النظامين طابعهما المميز . ولكن هذا لن يمنع من تكرار هذين النظامين فى بيئات أخرى مغايرة لتلك التى ظهر فيها الإقطاع والرأسمالية الأوربيان.فمع اختلاف الصبغة المحلية ، يوجد اتفاق فى الإطار العام بين الرأسمالية فى الولايات المتحدة واليابان مثلا ، ومن هنا كان مما يفيد الاشتراكيين فى مختلف بلاد العالم ، ولاسيما العالم الثالث أن يدرسوا النظم الاجتماعية الأوربية لا على سبيل زيادة العلم فحسب ، بل على أساس أن أوربا قد مرت بتجارب يمكن أن تمر بها الإنسانية كلها من بعدها ، مع اختلاف فى التفاصيل بطبيعة الحال .

إن عوامل الوحدة بين التجارب الإنسانية أقوى فى رأيى بكثير من عوامل التباين والاختلاف ، وإذا كان من المعترف به أن الإنسان يكون ، من الناحية البيولوجية ، نوعا واحدا ، يمكن فيه التزاوج والإنجاب بين أقزام الغابات الاستوائية الزنوج وعمالقة السويد الشقر ، وأن مشاعر كالحب والغضب والفرح عنده واحدة ، فينبغى أن نعترف أيضا بأن هذه الوحدة تكون أساسا كافيا لتشابه مماثل فى التجارب البشرية الأشد تعقيدا . فحين يتخلص بلد أوربى من عوامل الاستغلال بفضل نظاما اشتراكيا ، ينبغى أن نؤمن بأن النظام الذى بناه يصلح ، من حيث المبدأ ، للتطبيق على بلاد أخرى تريد بدورها أن تتخلص من الاستغلال ، إذ أن

أنماط الاستغلال واحدة ، وطرق التخلص منها متقاربة إلى حد بعيد . أما أن يقال مثلا أن الفلسفة الاشتراكية جزء من الحضارة الأوربية ، وأنها ظهرت فى بيئة معينة وظروف خاصة لا يمكن أن تنطبق إلا فيها وحدها ، فإن هذا ينطوى على تجزئة غير مشروعة للتجربة البشرية ، فضلا عما يؤدى من أضرار سياسية واجتماعية للبلاد غير الأوربية . صحيح أننا نستطيع أن نكيف التجربة مع ظروفنا المحلية كما نشاء ، ولكن لا ينبغى أن ننكر المبدأ العام ، وهو أن الشعوب التى سبقت غيرها من ميادين الحضارة تمر بتجارب يمكن أن تمر بها هذه الشعوب الأخرى فى مستقبلها ، ومن ثم فلا محل للفصل بين الشعبين بحجة أن الحضارات محلية فحسب .

وإذا كان هذا القول يصدق على ميدان السياسة والمجتمع ، فهو بلا شك أصدق فى ميدان الفنون والآداب ، أو فى ميدان الثقافة بوجه عام . بل أنى لأومن إيمانا راسخا بأن التأثر فى هذا الميدان بالذات أوضح منه فى غيره بكثير . أنى لا أستطيع أن أنكر أن بيتهوفن نتاج لحضارة طويلة امتدت جذورها من أيام المسيحية الأولى ، وربما قبل ذلك ، وأن موسيقاه مرتبطة ببيئة مختلفة عن بيئتى اختلافا بينا ، وأنها ظهرت فى نظام اجتماعى ربما لم يكن له نظير فى مجتمعى ، ولكنى لا أستطيع ، فى الوقت ذاته ، أن أمنع نفسى من أن أحب بيتهوفن وأن أرى موسيقاه فنا رفيعا يخاطبنى بوصفى إنسان ، ويكلمنى بلغة أفهمها (لأنى تعودت عليه بما فيه الكفاية) ويبعث فى مشاعر لا تختلف عن تلك التى يبعثها فى أبناء حضارته . وقل مثل هذا عن كثير من الأدباء والمصورين والمفكرين الذين سما إنتاجهم حتى استطاع أن يخاطب " الإنسان " ، لا الفرد فى هذا المجتمع أو ذاك . ولست أرى فى ذلك طغيانا ولا غزوا ، بل هو فى رأيى إثراء للتجربة الإنسانية وتعميق لها .

على أن الكثير من مفكرين يعتقدون أن الوسيلة الوحيدة لأسراء تجربتنا ، مع تخليصها من تأثير الثقافات الوافدة ، هى اتخاذ التراث الماضى بديلا عن المؤثرات الحضارية الداخلية ، ويرون أن هذه الوسيلة هى الكفيلة بالقضاء على الاغتراب الثقافى الناشىء عن اندماجنا فى حضارة غريبة عنا .

وأود فى هذا الصدد أن أطرح سؤلا ، لا أهدف منه إلى التعبير عن رأيى الخاص ، بقدر ما أهدف إلى إثارة مشكلة قد تجد من يبحثها فيما بعد بمزيد من التفصيل : أليس من المحتمل أن يكون هناك اغتراب عن الماضى ، يعادل الاغتراب عن العنصر الوافد الدخيل أو يزيد عليه ؟ وبعبارة أخرى هل يشعر المرء نحو ماضية ، إذا كان ذلك الماضى بعيدا ، وإذا كانت ظروفه قد تغيرت على نحو جذرى ، بمزيد من الألفة بالقياس إلى ما يأتى إليه من مؤثرات ، هى حقا خارجية ، ولكنها تعيش معه فى عصر واحد ، وفى ظروف متقاربة ؟ وهل نستطيع أن نطمئن ، حين ننادى ببعث حضارة ماضية تفصلنا عنها فترات زمانية واختلافات هائلة ، إلى أننا قد تخلصنا حقا من الاغتراب عن أنفسنا ؟

إن " الاغتراب عن الماضى " فكرة لا أعتقد أنها تلقى ترحيبا من الكثيرين ، ومع ذلك فإنى أطرحها آملا أن تبحث بمزيد من العناية . وكل ما أود أن أقوم به الآن هو أن أثير الموضوع فحسب . ولعل أبعاد المشكلة تظهر بمزيد من الوضوح إذا تأملناها فى ضوء الظروف الخاصة التى يعيشها الإنسان المعاصر ، وهى ظروف تختلف اختلافا جذريا عما كان عليه الإنسان فى أى عصر مضى .

إن عصرنا الحاضر يسير فى تطور يؤدى ، على نحو متزايد ، إلى اختصار المسافات المكانية وتضييق شقة الاختلافات الموضوعية ويؤدى من ناحية أخرى إلى تأكيد الفوارق الزمنية ومضاعفة تأثيرها . وفى كلتا الحالتين يظهر التأثير الحاسم للتفاعل بين التكنولوجيا والثقافة . فالتكنولوجيا كما هو معروف ، تتجه بفضل عدد كبير من المخترعات الحديثة إلى صبغ العالم بصبغة ثقافية تزداد تقاربا وتشابها ، وبذلك تلغى بالتدريج تأثير الفوارق بين الحضارات ، أو تتيح وضع الحضارات المختلفة فى إطار معاصر موحد . هذه حقيقة معروفة ، طالما نبه إليها الكتاب . ولكن الذى لم يتنبه إليه من كتبوا فى هذا الموضوع ، هو أن نفس العملية التى تؤدى إلى إزالة الحواجز المكانية ، وتقريب الشقة بين الثقافات ، تؤدى من ناحية أخرى إلى زيادة الإحساس بتأثير الفوارق الزمنية ، ذلك بأن التكنولوجيا الحديثة بدورها هى التى جعلت الإنسانية تمر خلال عشر سنوات من عصرنا الحالى بتجارب تزيد

على ما كانت تمر به في العصور السابقة خلال قرن كامل ، وهي التي ستجعل معدل التغير هذا يزداد سرعة على الدوام ، والمعنى الواضح لازدياد سرعة معدل التغير ، في فترات زمنية تزداد قصرا على الدوام ، هو أن الشقة بين الماضي والحاضر تزداد اتساعا بلا انقطاع . أي أن الإنسان المعاصر يشعر بأنه أبعد عن إنسان القرن الماضي إلى حد يزيد كثيرا عن إحساس إنسان القرن الثاني عشر بابتعاده عن إنسان القرن الثاني مثلا ، وهكذا فإن المكان ، والطابع المحلي ، يتجه إلى التقارب والتوحد ، على حين أن الفواصل الزمنية بين الحاضر والماضي تزداد حدة على الدوام ، وإذا لم نكن على ثقة من ذلك ، فإن حركات الشباب ، وشعور الأجيال الجديدة بأنها عاجزة عن الالتقاء على أرض مشتركة مع الأجيال الأقدم التي لاتزال تعيش معها في عصر واحد ، إنما هو الدليل الملموس الصارخ على ازدياد حدة الفوارق الزمنية في عصرنا الحاضر على نحو لم يكن له نظير في أي عصر سابق .

وإذن فمن سمات هذا العصر الذي نعيش فيه تلك السمة التي لم تظهر بوضوح إلا في وقتنا الراهن ، وإن كانت ستزداد ظهورا ووضوحا في المستقبل ، وأعني بها تضييق المكان وتوسيع الزمان ، وفي مثل هذا الوضع – الذي نعتقد أنه جديد كل الجدة – يكتسب السؤال السابق الذي أثرته للمناقشة دلالته العميقة : فهل يقتصر الاغتراب الثقافي على صلتنا بالثقافات الأجنبية فحسب ؟ ألا يمكن أن يظهر – إن لم يكن في الحاضر ففي المستقبل على الأقل – اغتراب ثقافي أشد من ذلك حدة ، بين الحاضر والماضي ؟ وفي هذا الحالة ، ماذا يكون مصير تلك الدعوات التي ترى أن طريق التحرر من الثقافات الدخيلة إنما يكون بإحياء ثقافات تفصلنا عنها مسافات زمنية كبيرة ؟ أنستطيع حقا أن نتخذ من هذه الثقافات القديمة مرشدا وموجها لنا ، ونحن آمنون من أن رجوعنا إليها سيخلصنا من كل اغتراب .

* * * *

التعصب ... من زاوية جدلية (*)

*عرفت البشرية خلال تاريخها الطويل ألوانا متباينة من التعصب : فقد حفظ لنا الشعر معلومات هامة وقيمة عن التعصب القبلى ، وسجل التاريخ – ومازال يسجل – حالات لا حصر لها للتعصب الوطنى أو القومى ، وعرف تاريخ الفكر ألوانا من التعصب الدينى أو الطائفى . وشهدت المجتمعات ، وخاصة فى عصرنا الحديث ، ضروبا متعددة من التعصب العنصرى أو العرقى . وفى هذه الحالات كلها كان التعصب يمثل انتماء زائد إلى الجماعة التى ينتسب إليها المرء ، وارتباطا بها يصل إلى حد الاستبعاد التام للآخرين أو كراهيتهم أو التعالى عليهم .

والواقع أن التعصب ، بوصفه ظاهرة بشرية خالصة تنتمى إلى مجال العلاقة بين إنسان وإنسان ، يمكن أن يعالج بمناهج وأساليب متعددة ، تبعا للزاوية التى نتأمله منها ، ففى استطاعة علم النفس ، وعلم الاجتماع ، والتاريخ ، والعلوم البيولوجية – فى استطاعة هذه العلوم كلها أن تلقى أضواء كاشفة على ظاهرة التعصب ، وأن تساعد الإنسان على إزالة هذه الغشاوة التى أعمت بصيرة البشرية ردحا طويلا من الزمان . ومع ذلك فإن المعالجة الفلسفية لهذه الظاهرة تستطيع أن تكشف عن جوانب خفية وأساسية منها ، وأن تزيح النقاب عن تلك البناءات الكامنة التى قد لا ينتبه إليها أى علم من العلوم السابقة حين يستنفد طاقته فى معالجة المشكلة من زاويته الخاصة ، ومن خلال مفاهيمه ومناهجه المميزة . فهناك إذن أبعاد لمشكلة التعصب أعمق من تلك التى تتناولها العلوم الخاصة – وحين أقول أعمق

(*) الفكر المعاصر . العدد ٧٤ ، أبريل ١٩٧١ .

فلست أعني بذلك حكما تفضيليا ، بل كل ما أقصده هو العمق بمعناه الأصلي، لا المجازي ، أعني عمق القاع بالقياس إلى السطح . هذه الأبعاد العميقة التي تكمن من وراء كل معالجة علمية خاصة لمشكلة التعصب ، تنكشف للتفكير الفلسفي وحده ، ربما كان أصلح منهج يتبع في الكشف عنها هو ذلك المنهج الذي أثبت أنه خصب ومثمر في معالجة الموضوعات الإنسانية على وجه التخصيص ، وأعني به المنهج الجدلي أو الديالكتيكي .

إن التعصب ، كما هو واضح ، يتضمن عنصرين ، أحدهما إيجابي والآخر سلبي ، فالعنصر الإيجابي هو اعتقاد المرء بأن الفئة التي ينتمي إليها ، سواء أكانت قبيلة أم وطنا أم مذهبا فكريا أو دينيا ، أسمى وأرفع من بقية الفئات ، والعنصر السلبي هو اعتقاده بأن تلك الفئات الأخرى أحط من تلك التي ينتمي إليها . وقد يبدو من الأمور البديهية أن يكون هذان العنصران متلازمين ، إذ أن اعتقاد فئة معينة بتفوقها يعني آليا أنها تنظر إلى الفئات الأخرى كما لو كانت أقل منها قدرا . ومع ذلك فإن هناك نوعا من التميز بين وجهي التعصب هذين ، على الرغم من ارتباطهما الوثيق .

ذلك لأن المشكلة التي عانت منها البشرية طوال الجزء الأكبر من تاريخ التعصب فيها كانت مشكلة الوجه السلبي للتعصب . بل أن مفهوم التعصب ذاته يرتبط في أذهان معظم الناس بهذا الجانب السلبي . فالشخص المتعصب هو ، قبل كل شيء ، ذلك الذي يحتقر فئة معينة أو يتحامل عليها . صحيح أن هذا التحامل ينطوي ضمنا على اعتقاد بأنه أرفع من تلك الفئة التي يتحامل عليها ، أو أنه بريء من نقائصها ، ولكن هذا لا يعدو أن يكون اعتقادا مضمرا فحسب ، وفضلا عن ذلك فكثيرا ما يكون سبب التحامل على الآخرين هو نوع من الحدس الخفي الدفين لهم ، أو الاعتقاد بأنهم يتمتعون بمزايا يعجز الفرد عن بلوغها ، وعلى أية حال فإن كراهية الآخرين هي الصفة الغالبة على التعصب ، أما استعلاؤه بنفسه فهو صفة ثانوية ، على الرغم من كونها نتيجة لازمة ، في معظم الأحيان ، عن كراهية الآخرين .

فالتعصب إذن هو في أساسه نظرة سلبية إلى الغير ، والمتعصب يتجه بتفكيره أساسا إلى تأكيد مزايا الشخصية أو كسب منفعة لنفسه . وليس في هذا ما

يدعو إلى الاستغراب ، إذ أن الجانب الإيجابى فى هذه العلاقة الجدلية لا يؤدى بالضرورة إلى التعصب . فتأكيد المرء لذاته ، أو اعتقاده بسمو الفئة التى ينتمى إليها ، لا يترتب عليه بالضرورة إزدراء للآخرين ، ولقد سمعنا كثيرا عن تلك الفلسفات التى تؤكد الاستقراطية والاستعلاء ، ولكنها ترفض التعصب وكراهية الآخرين بوصفها مظهرا لا يتمشى مع وثوق المرء بنفسه وبقدراته . فالرفيع والنبيل حقا ، عند نيتشه ، لا يكره الآخرين ولا يتعصب ضدهم ، لأنه لا يحتاج من أجل تأكيد ذاته إلى مقارنة نفسه بغيره أو التسلق على أكتاف الآخرين . ومن جهة أخرى فإن تأكيد الذات ، فى الفلسفات التى تنحو منحى ديمقراطيا ، يزداد بالتكاتف مع الآخرين والتسامح معهم . لا بالتفوق على حسابهم .

ومعنى ذلك أن الوجه الإيجابى فى علاقة التعصب ، وهو تأكيد استعلاء الذات ، لا يمثل جوهر التعصب ، وأن النظرة السلبية إلى الآخرين هى الطابع المميز لذلك النوع الشائع من الانحراف .

* * * *

ولا جدال فى أن تلك النظرية السلبية إلى الآخرين ترتكز على اعتقاد بوجود نوع من الشر الكامن فيهم ، والذى يبرر به المتعصب تحامله عليهم . ولعل أول ما يطرأ بالذهن هو أن يبادر إلى الكشف عن زيف هذا الاعتقاد بوجود الشر فى الآخرين ، ويبحث عن أسباب نفسية أو اجتماعية تدفع الناس إلى التحامل على غيرهم بهدف تبرير استغلالهم لهم ، أو إيجاد منفذ لشعورهم هم أنفسهم بالإثم أو بالعجز أو بالإخفاق ،ومن المؤكد أن ظاهرة التعصب تنطوى على شىء من هذا كله، ولكن العلاقة بين المتعصب وبين من يتحامل عليه هى فى معظم الأحوال أعقد من أن تفسر من خلال هذا الفهم الذى يسير فى اتجاه واحد ، والذى يرتكز على القول بأن التعصب علاقة بين ظالم ومظلوم . وهذه العلاقة المعقدة لا يمكن التعبير عنها ، أو فهمها ، إلا من خلال منهج جدلى .

ولعل تعقد هذه العلاقة يتكشف بوضوح لوضربنا لها مثلا مستمدا من بلد التعصب المتسق والمنظم ، أعنى من الولايات المتحدة الأمريكية : فقد راعنى فى

الأيام الأولى من زيارتى لهذا البلد أن أجد كثيرا من الشرقيين يتحدثون عن الزنوج بنفس اللهجة التى يتحدث بها الأمريكيون عنهم ، ويتجنبون الأحياء والمساكن التى يسكنها " الملونون " ، مع أن بلادهم الأصلية تتخذ موقفا مستنيرا من مشكلة الاضطهاد العنصرى ، وتنتقد الأمريكيين البيض انتقادا مرا على تعصبهم . وحين أتيحت لى فرصة الاطلاع عن كثب على أحوال الزنوج ، تكشف لى السبب بوضوح : فقد وجدت فى حياتهم بالفعل عناصر منفرة ، وكانت الأحياء التى يسكنونها أقذر من أحياء البيض إلى حد يدعو الاشمئزاز ، كما كان مسلك الكثيرين منهم ، على المستوى الشخصى ، ينم عن قدر غير قليل من الانحلال .

عند هذا المظهر الانحلال يتوقف التفكير الذى يسير فى اتجاه واحد ، فيحكم على الأقلية الزنجية بالشر الكامن ، ويجد مبررا للتفرقة التى تمارسها الأغلبية البيضاء ضدها. ولكن التفكير الجدلى يستطيع أن يتوصل ، من وراء هذا المظهر السطحى ، إلى التعقد والتشابك الحقيقى الذى تنطوى عليه علاقة التعصب ، فانحطاط الزنجى ليس سببا للتعصب ضده فحسب ، بل هو قبل ذلك نتيجة لهذا التعصب . وممارسة التعصب تزيد من تدهور الجماعة التى يمارس ضدها التعصب ، وبذلك تكتمل عناصر الحركة الجدلية فى علاقة التعصب : إذ أن من يمارس الاضطهاد يعمل – عن وعى أو بغير وعى – على إبقاء من يضطهده فى حالة يكون فيها جدير بأن يضطهد ، وكلما زاد الاضطهاد وطال أمده ، أشتد التدهور الذى يبرر الاضطهاد ويخلق له المعاذير ، وازداد التباعد والاستقطاب بين طرفى علاقة التعصب.

ومثل هذا يقال عن شكل آخر من أشكال التحامل : هو اتهام الأقليات بالتقوقع والتساند والتكاتف فيما بينها ، على حساب تعاونها وتضامنها مع الأغلبية ، ففى هذه الحالة تؤدى ممارسة الأغلبية للاضطهاد إلى رد فعل لدى الأقلية يتمثل فى مزيد من الانطواء على ذاتها والحرص الشديد على مصالح أفرادها ، وهذا الحرص يدفع الأغلبية إلى مزيد من الاضطهاد ، فتقابلها الأقلية بمزيد من الأفعال "

الدفاعية " التى تزيد من كراهية الأغلبية لها ، وهكذا تتوالى الحركة الجدلية حتى تصل إلى تضاد بين قطبين لا سبيل إلى التوفيق بينهما .

فهل لا يوجد سبيل لكسر هذه الحلقة المفرغة ؟ وهل يتحتم أن يظل طرفا هذه العلاقة فى تباعد وتنافر يتزايدان بلا انقطاع ؟ إن المنطق السليم يقنعنا بأن المشكلة ليست مما يستعصى حله – وبأن هذا الحل لابد أن يبدأ بجهود تبذلها الأغلبية – لا لأنها هى الأفضل ، بل لأنها هى المسيطرة ، وهى التى تمتلك زمام المبادرة ، فمن الممكن أن تسير الحركة الديالكتيكية فى الاتجاه العكسى ، وأن يتضائل التباعد والتنافر ، إذا خطت الأغلبية خطوة تقربها من الأقلية وتعيد إليها ثقتها بنفسها ، وعندئذ يحق لنا أن نتوقع خطوة مماثلة من الطرف الآخر ، ويستمر التقارب باطراد ، فيسحق فى طريقه بذور التعصب .

* * * *

إن من الشائع ، عند تحليل الهيكل البنائى للتعصب ، أن يقال أن التعصب ينشأ عند الأغلبية ضد الأقلية أولا ، وأن تعصب هذه الأخيرة ليس إلا رد فعل دفاعيا تقوم به لحماية نفسها من الاضطهاد الذي تمارسه عليها الأغلبية . ولا جدال فى أن هذا النمط ينطبق بالفعل على الأغلبية الساحقة من حالات التعصب التى عرفها تاريخ البشرية . غير أن هناك حالات قليلة يكشف التحليل الجدلي عن خروجها على هذا النمط المألوف : أعنى حالات يبدأ فيها التعصب لدى الأقلية ، وتضطر الأغلبية الى القيام بردود فعل دفاعية ضدها ، أو إلى ممارسة تعصب مضاد أشد وأعنف من التعصب الأصلي .

وقد شهد عصرنا الحاضر نموذجا فريدا لهذا اللون من التعصب فى روديسيا وفى جنوب أفريقيا ، حيث تمارس أقلية بيضاء من أصل أوربى اضطهادا جماعيا شاملا ضد أغلبية أفريقية من سكان البلد الأصليين . ذلك لأنه ، على الرغم من وجود أوجه تشابه قوية بين هذا النوع من الاضطهاد العنصرى وبين نظيره فى الولايات المتحدة الأمريكية ، فإن بينهما فارقا بنائيا لا يصح تجاهله ، هو أن الأول تعصب عدوانى من الأقلية تجاه الأغلبية ، على حين أن الأغلبية فى الحالة الثانية هى التى

تمارس التعصب على أقلية مغلوبة على أمرها . ولا شك فى أن تعصب الأقلية ضد الأغلبية أشد ألوان التعصب شراسة ، إذ أن هذه الأقلية تدرك أنها – من الوجهة العددية على الأقل – فى مركز الضعف ، ومن ثم فهى تعوض ضعفها باتخاذ جميع التدابير الكفيلة بإبقاء الأغلبية المضطهدة فى حالة لا تسمح لها بالانقضاض عليها . ومن هنا كانت أقسى أنواع التعصب العنصرى التى يعرفها عصرنا الحاضر هى تلك التى تمارسها الأقلية الحاكمة فى روديسيا وجنوب أفريقياضد الأغلبية الملونة من سكان البلاد الأصليين .

على أن تاريخ اليهودية يمكن أن يعد مثلا صارخا ، امتد عبر مئات طويلة من السنين ، لهذا اللون الفريد من تعصب الأقلية ضد الأغلبية .

ومن الجدير بالذكر أن الأقلية اليهودية لم تكن ؛ فى أية حال من الحالات، أقلية حاكمة مسيطرة على زمام الدولة ، كما هى الحال بالنسبة إلى الأوربيين فى روديسيا وجنوب أفريقيا ، وإنما كانت أقلية ضعيفة ، من الوجهة السياسية ، ومع ذلك فقد كانت وهى فى حضيض الضعف تمارس نوعا من الاستفزاز يدفع المجتمع الذى توجد فيه إلى اضطهادها رغما عنه .

ذلك لأن أسطورة شعب الله المختار ، مهما قيل عنها ، تقوم بدور حقيقى فى التراث اليهودى . صحيح أن المستنيرين من أبناء هذا التراث يحاولون تفسيرها بمعان غير عنصرية ، ولكن هناك شواهد قاطعة على أن هذه الأسطورة تكون جزء ا لا يتجزأ من التكوين العقلى لليهودى العادى ، وتدفعه إلى أنواع من السلوك لابد أن تؤدى آخر الأمر إلى التصادم بينه وبين مجتمعه .

وحتى لو قيل أن المجتمع يتخذ الأقلية اليهودية الموجودة فيه " كبش فداء " يفرغ فيه شعوره بالخيبة أو اليأس أو الإخفاق – وهو أمر لا يمكن للباحث الموضوعى أن ينكر حدوثه فى حالات معينة على الأقل – فإن وقوع الاختيار على الأقلية اليهودية بالذات ، طوال ألوف السنين ، لكن تكون " كبش فداء " هذا ، هو أمر يدعو إلى التأمل العميق ، ويدفعنا إلى البحث عن جذور التعصب فى هذه الأقلية ذاتها ، قبل أن نبحث عنها فى المجتمع المحيط بها .

فالتحليل الجدلي لظاهرة الاضطهاد العنصري لليهود يثبت لنا أن هذا الاضطهاد في حقيقة الأمر رد فعل من جانب الأغلبية على الأقلية ؛ إنه في حقيقته اضطهاد مضاد . أما الاضطهاد الأصلي فهو ذلك الذي تمارسه الأقلية اليهودية – وهو بطبيعة الحال اضطهاد صامت مستكين حين تكون هذه الأقلية في مركز الضعف ، ولكنه ينقلب إلى وحشية مخيفة حين تتحول إلى مركز القوة ، كما هي الحال في مذابح فلسطين المشهورة ... وعلى ذلك ، فلو شئنا أن نصحح الرأي الشائع عن التعصب ضد اليهود ، قلنا عنه أنه تعصب مضاد ، أو أنه في معظم حالاته رد فعل ، أما الفعل الأصلي والتعصب الأساسي ، فيرجع إلى خرافات وأساطير استفزازية عنيدة على الدوام تكون جزءا لا يتجزأ عن التراث اليهودي .

ولعل أبلغ دليل على ما نقول هو أن اليهود ، مهما كان مقدار ضعفهم في مجتمع ما – يرفضون الاندماج في هذا المجتمع ، ويعدون هذا الاندماج علامة على انهيارهم ، فيعملون على مقاومة هذا الانهيار ، بكل ما يملكون من قوة .

ذلك لأن الاندماج في الأغلبية والحصول على نفس حقوقها على قدم المساواة هو الحلم البعيد الذي تكافح من أجله الأقليات المضطهده في جميع أرجاء العالم – وحسبنا شاهدا على ذلك كفاح زنوج أمريكا في سبيل المساواة في فرص العمل والتعليم والحقوق السياسية ، وسعيهم الدائب من أجل أن يسمح لهم المجتمع بأن ينصهروا فيه ويكونون جزءا لا يتجزأ منه ، أما في حالة الأقلية اليهودية فإن الاندماج يعد في نظرها أفظع الجرائم التي يمكنها أن ترتكبها في حق ذاتها . إنه خيانة للتراث اليهودي ، وضياع لكل ما هو مميز " للشعب المختار " . ومن هنا كانت صعوبة التعامل مع الأقليات اليهودية ، وحتمية تحول هذا التعامل إلى اضطهاد حتى في المجتمعات التي لم تكن تنوي ممارسة هذا الاضطهاد أصلا : إذ أن هذه المجتمعات لو منحت الأقلية اليهودية حقوقها المتساوية وعملت على إدماجها فيها وإذابتها ذوبانا تاما ، لقوبل هذا الإدماج بمقاومة عنيفة منها ، ولو تركتها تعيش على هامش الجماعة الكبيرة لارتفع صراخها بالشكوى من الاضطهاد !

وواقع الأمر أن وجود نوع من الإحساس بالظلم والاضطهاد كان ولايزال جزءا لا يتجزأ من القوة الدافعة التى ساعدت اليهود على التماسك والاحتفاظ بتراثهم على مر العصور . وإذا وعينا هذه الحقيقة جيداً ، لتبين لنا أن الوصول إلى تسوية نهائية على أساس التعايش السلمي مع دولة قائمة على أساس عنصرى مثل إسرائيل ، هو أمر يكاد يكون فى حكم المستحيلات ، ليس فقط بسبب الأطماع المتزايدة التى تنتمي إلى صميم بناء هذه الدولة ، بل لأن قادتها يدركون أن حالة السلام الدائم هى أكبر خطر يمكن ان يتعرض له كيان الشعب اليهودى فى إسرائيل، فهذه الحالة كفيلة بأن تقضى على الدينامية العدوانية النشطة لدى الشعب، وتهدد تماسكه الداخلى وتضامنه مع الطوائف اليهودية فى الخارج ، وتمزق المتناقضات التى ينطوى عليها هذا التجمع المصطنع الذى لا يوحده إلا الشعور بالخطر . ولما كانت تصريحات القادة اليهود ، على مر العصور ، كشف عن وعيهم المكتمل بهذه الحقيقة ، فإننا نستطيع أن نتنبأ منذ الآن بأن دولة مثل إسرائيل لن تكف عن إثارة القلاقل والمشاكل من حولها ، حتى لو تهيأت لها فى المنطقة كل أسباب السلام ، وذلك على الأقل من أجل الاحتفاظ بتماسكها وفاعليتها عن طريق الاحتفاظ بجذوة الإحساس بالخطر متقدة على الدوام .

وأخيرا فلعل أهم الأسئلة التى يثيرها التفكير الجدلى فى ظاهرة التعصب ، هو السؤال عما إذا كان التعصب منتميا إلى البناء الأعلى Superstructure ، أو إلى البناء الأدنى أو الأساس infrastructure أعنى عما إذا كان التعصب ظاهرة تفسر بذاتها ، أم لا تفهم إلا من خلال ظواهر أخرى أكثر أولوية منها .

ونستطيع أن نقول ، بوجه عام ، أن التعصب كان يفسر بذاته فى العصور القديمة التى كانت كل الأسس فيها خافية ، وكانت الأبنية العلوية فيها هى كل شىء ، أما فى عصرنا هذا ، عصر الكشف عن الأسس الخبيئة ، وفضح الأسباب الحقيقية والمستورة ، فقد أصبح التعصب يرد دائما إلى أصول أخرى أسبق منه وأقدر على تفسيره .

ولقد قام علم النفس بدور هام فى الكشف عن الجذور العميقة للتعصب فى النفس البشرية . ولكن الذى يعنينا هنا هو أن تفسيرات علم النفس ذاتها تعد فى نظر الكثيرين منتمية إلى البناء العلوى ، على الرغم من أنها تتركز على الجذور الخفية ، اللاواعية ، لظاهرة التعصب . أما البناء الأساسى ، الذى يقدم تفسيرا كافيا لهذه الظاهرة ، فهو فى نظر هؤلاء البناء الاقتصادى ، فالتعصب ، تبعا لهذا التفسير ، لا يعدو أن يكون مظهرا من بين مظاهر استغلال الإنسان للإنسان ، سواء فى المجتمع الزراعى أم فى المجتمع الصناعى . إنه التبرير الأيدلوجى للاضطهاد الواقع على فئات معينة يستغل المجتمع طاقتها دون أن يمنحها حقوقها المشروعة .

وليس فى وسعنا أن نجزم إن كان هذا التفسير صالحا للانطباق على كل حالات التعصب التى شهدها البشر على مر التاريخ ، ولكن الأمر المؤكد هو أن النظرة الفاحصة إلى مظاهر التعصب فى عالمنا المعاصر تقنعنا بأن هذا هو التفسير الأكثر انطباقا على الواقع الذى نعيش فيه . فالحكم على الزنوج بالدونية هو الذى يجعل الأغلبية البيضاء فى أمريكا ، والأقلية البيضاء فى روديسيا وجنوب أفريقيا ، تستغل عملهم بأبخس الشروط وتبرر لنفسها ذلك بضمير مستريح .

والاعتقاد بأن الشعب اليهودى شعب مختار وعده الله منذ ألوف السنين بأرض فلسطين هو الذى يبرر للصهيونية طرد العرب من ديارهم واستغلال من بقى منهم أسوأ استغلال بوصفهم مواطنين من الدرجة الثانية .

* * * *

فإذا صح أن التعصب ، فى عالمنا المعاصر ، هو فى أساسه تبرير ظاهرى لعلاقة الاستغلال التى تمارسها فئة قوية على فئة أخرى تحتل - لسبب أو لآخر - مركزا أسوأ ، كانت النتيجة الحتمية المترتبة على هذا هى أن الكفاح ضد التعصب لا يمكن أن يكون كفاحا إصلاحيا يتم على مستوى الوعظ الأخلاقى ، بل هو فى أساسه كفاح أيديولوجى واجتماعى وسياسى يؤلف جزءا لا يتجزأ من إطار واسع ، هو نضال الإنسان المعاصر فى سبيل التحرر من كافة أشكال الاستغلال .

* * * *

مشكلة الكم والكيف والثقافة (*)

في ١٣ نوفمبر ١٩٦٥ نشرت مجلة " الاشتراكي " مشروع دستور ثقافي ، يستهدف توحيد فكر المثقفين حول قضايا أساسية . وفي المقال التالي يناقش المؤلف قضية رئيسية ورد ذكرها في المشروع المشار إليه ، وهي قضية الكم والكيف والثقافة .

*لا أخفي على القارئ أنني فوجئت بالنص الذى تضمنه مشروع الدستور الثقافي ، كما نشرته مجلة " الاشتراكي " ، عن مشكلة الكم والكيف ، وأعدت قراءة هذه الفقرة مرارا حتى أتأكد مما تضمنته من معان ، ولا أخفي على القارئ أيضا أنني عندما قرأت أول عبارة تضمنها هذا المشروع حول هذه المشكلة ، وهي " الرجعيون وحدهم هم الذين يدعون إلى تغليب الكم على الكيف في الأعمال الفنية " . كان إحساسي مزيجا من الدهشة والارتياح ، أما الدهشة فلأن كثير من " الدساتير الثقافية " أو " المنشورات الفنية " أو ما يشابهها من البيانات التي تعلن مبادئ عامة يلتزمها المثقفون في عدد غير قليل من البلدان الاشتراكية ، تتضمن تأكيدا عكسيا ، أي أنها تذهب إلى أن الرجعيون هم الذين يدعون إلى تغليب الكيف على الكم ، ، وأما الارتياح فلأن واضعي هذا المشروع لم يقعوا – لحسن الحظ – في هذا الخطأ الذى وقع فيه كثير من الاشتراكيين في بلدان أخرى ، وإنما

(*) الفكر المعاصر . العدد ١١ ، يناير ١٩٦٦ .

حذرونا بأشد لهجة من الاعتقاد بأن الانتشار العددى للإنتاج الفنى هو أمر أجدر بالاهتمام من ارتفاع مستواه من حيث النوع .

* * * *

أما أن تغليب الكم على الكيف خطأ فادح يقع فيه كثير من الاشتراكيين فى البلدان الأخرى ، فذلك ما يتضح من الارتباط الوثيق الذى يقيمه هؤلاء بين كل ما له قيمة وكل ما هو شعبى . وهذا أمر يمكن أن يصدق على مجالات متعددة ، ولكنه لا يصدق على مجال الفن والأدب والثقافة بوجه عام . فليس يكفى أن يكون العمل الفنى منتشرا على نطاق شعبى لكى يكون عملا قيما ، إذ أن هناك أعمالا لا يمكن أن يكون جمهورها كبيرا ، ومع ذلك تعد أعمالا رفيعة بحق . وبعبارة أخرى فقد اعتقد كثير من الاشتراكيين أن شعبية العمل الفنى هى دائما هدف ينبغى أن يتجه إليه الفنان ، وحكموا بالتالى على الأعمال التى لا تلقى إقبالا واسعا بأنها انعزالية أرستقراطية ، أى بأنها رجعية ، وبذلك ربطوا بين الرجعية وبين تغليب الكيف على الكم .

غير أن من الإنصاف أن نقول أن السنوات الاخيرة شهدت تحولا كبيرا فى تفكير نفس أولئك الاشتراكيين الذين أذاعوا هذه الدعوة ، وكان الدافع الأول إلى هذا التحول ذلك العقم الفنى الذى أدت إليه هذه النظريات . فقد أدى استهداف " الشعبية " غاية لكل عمل فنى إلى تحول الفن إلى نوع من المخاطبة السطحية الساذجة للجماهير فى صورة دعاية صريحة مضمونها سياسى وشكلها بعيد فى أغلب الأحيان عن الفن الصحيح . لذلك اتجهت الدعوة فى السنوات الأخيرة إلى تحقيق المزيد من التوازن بين مطلب التوجيه السياسى ومقتضيات الشكل الفنى السليم ، وتخلى تدريجيا عن النظرة " الكمية " إلىالفن والأدب فى سبيل الاعتراف بأهمية الكيف وقيمته .

والأمر الذى لا شك فيه أن واضعى مشروع الدستور الثقافى قد أفادوا من تلك التجربة التى مرت بها بلاد أخرى سعت من قبلنا إلى ربط الفن بالهدف الاجتماعى الذى تختطه الدولة نفسها ، ولكنها تخبطت وتعثرت فى البداية ، فكان

من الطبيعى أن نعمل نحن على تجنب تكرار هذا التخبط والتعثر فى تجربتنا الخاصة ، وأن نأكد منذ البداية أن معيار الحكم على سلامة العمل الفنى هو نوعه ومستواه ، لا مقدار انتشاره .

ومعنى ذلك أن دعوتنا إلى جودة العمل الفنى والاهتمام بالكيف قبل الكم ليست ردا على الرجعيين الهدامين فحسب ، بل هى أيضا رد على كثير من المتقدمين من أصحاب النظريات غير الناضجة فى الفن . ومن هنا لم يكن الرجعيون " وحدهم " هم الذين يدعون إلى تغليب الكم على الكيف فى الأعمال الفنية ، وكان لابد لنا أن نحدد موقفنا من هذا الصدد بأنه يرتفع عن مستوى النظرة النفعية المادية التى تسود لدى الرجعيون من جهة ومستوى النظرة السطحية الدعائية التى تسود لدى بعض المتقدمين من جهة أخرى .

* * * *

وفى اعتقادى أن قضية الكم والكيف فى الفن والأدب هى قضية تبلغ من التعقيد حد يستحيل معه إصدار حكم عام بشأنها إلا إذا قمنا بتحديد دقيق للمجال الذى تنطبق عليه . ولما كان لكل عمل فنى طرفان أساسيان على الأقل : أولهما خالق العمل الفنى نفسه ، أعنى الفنان أو الأديب ، وثانيهما متذوق ذلك العمل ، أعنى الجمهور الذى يوجه إليه العمل ، فلابد فى رأيى من معالجة منفصلة لقضية الكم والكيف بالنسبة إلى الفنانين الخالقين من جهة ، وبالنسبة إلى جماهير المتذوقين من جهة أخرى .

ولنبدأ أولا ببحث المشكلة من زاوية الفنان أو الأديب الخالق . عندئذ تتخذ المشكلة طابع الإنتاج المستمر الذى لا ينقطع من جانب فئة محدودة من المؤلفين . ولهذه الظاهرة أسباب متعددة ، منها افتقار الميدان الفنى والثقافى إلى العدد الكافى من المنتجين الخلاقين ، ومنها الرغبة فى الحصول على مجد أو ثراء شخص عن طريق تضخيم الإنتاج وزيادة كميته . وسواء أكان السبب هذا أو ذاك ، فلا جدال فى أن من أوضح العيوب التى ينبغى أن نعمل على تلافيها فى الحقل

الثقافي بكل فروعه ، نزوع الكثير من المشتغلين في هذا الحقل إلى الإكثار من إنتاجهم دون أن يلقوا بالا إلى نوع هذا الإنتاج أو مستواه .

فمازال عدد غير قليل من المثقفين يقيس قدرة المؤلف في أي ميدان بمقدار إنتاجه ، ومازال كثير من المؤلفين يظنون أن غمر الأسواق بإنتاجهم هو أفضل وسيلة تضمن لهم الشهرة وعلو المكانة في الأوساط الأدبية . ففي مجال التأليف نرى الكاتب يفخر بعدد ما ينتج أكثر مما يباهي بمستوى إنتاجه ، ونرى مؤسسات تتخذ لنفسها شعارات " كمية " خالصة لا تخدم الثقافة الحقيقية في شيء . وفي ميدان الترجمة يقتصر الإنتاج على عدد قليل يكاد أفراده يحتكرون هذا الميدان الحيوي ولا تتاح لغيرهم فرصة الإنتاج فيه ، حتى أصبح من أعقد مشكلات الترجمة تزاحم الأعمال على هذه القلة المحدودة وما يستتبعه ذلك من ضعف في مستوى إنتاجها ، أما في الميادين الفنية على التخصص ، كالتمثيل والموسيقى والسينما ، فإن هذه المشكلة أوضح وأفدح بكثير ، إذ أن الوجوه المعروفة تتكرر على الدوام ، ومادام إنتاجها مطلوبا بلا انقطاع ، فإنها لا تبذل أي محاولة جادة لتنويع أسلوبها أو تجديد فنها أو النهوض بمستواها ، بحيث يمكن القول بأن هناك احتكار حقيقيا للإنتاج الفني في هذا المجال ، يؤدي إلى زيادة إنتاج البعض إلى حد الإفراط الشديد ، وعجز البعض الآخر عن الحصول على " جواز مرور " يتيح لهم اختراق الحاجز الكثيف الذي فرضه الأولون على الميدان الفني .

ولا جدال في أن الأمور ستظل تسير على هذا النحو إلى أن تتسع قاعدة الإنتاج الأدبي والفني إلى الحد الذي يكفي لاستبعاد العناصر الضعيفة أو المستغلة من هذا المجال ، فلا سبيل إلى القضاء على هذا الطوفان الكمي الذي تقتصر على إنتاجه فئة محدودة إلا بأن يزيد عدد المشتغلين في ميدان الفن والثقافة بوجه عام ، بحيث لا يعود الإنتاج الهزيل قادرا على الصمود في الميدان ، ويتجه الفنانون والأدباء تلقائيا إلى إتقان عملهم " كيفيا " حي يكتب له البقاء . أما إذا ظل الميدان مقتصر على فئة قليلة ، فإن الإلحاح المستمر على أفرادها ، وخلو الميدان من المنافسة الحقيقية ، يدفعها حتما إلى الابتذال ، ويؤدي إلى خفض مستوى مقاييسهم

على الدوام ، على أن اتساع قاعدة الإنتاج في المجالات الثقافية مرتبط أوثق الارتباط بالأحوال الاجتماعية العامة للبلاد ، بحيث يمكن القول بأن النهوض في هذا الميدان لا يمكن أن ينفصل عن النهوض الحقيقي في المرافق التي تتحكم في حياة المجتمع ، ولاسيما في جانبها الثقافي . وبعبارة أخرى ، فظاهرة تغليب الكم على الكيف من وجهة نظر الفنانين أو الأدباء ، ليست ظاهرة منعزلة ، وإنما هي ظاهرة وثيقة الارتباط بعوامل تزداد عمومية بالتدريج حتى تنتظم المجتمع بأسره.

* * * *

أما الوجه الآخر من مشكلة الكم والكيف في الثقافة ، فهو ذلك الذي يتعلق بالجمهور ، أو بمن يتجه إليهم العمل الفني . ومن الواجب أن نشير منذ البداية إلى الصلة الوثيقة بين هذا الوجه والوجه السابق :
إذ أن ضعف حساسية الجمهور يشجع الفنان على الابتذال ويهبط بمستوى إنتاجه ، كما أن هبوط مستوى الفنان يؤدي بدوره إلى زيادة ضعف الحساسية الفنية للجمهور وإفساد الأذواق فيه . ومثل هذا يقال بطبيعة الحال على التأثير المتبادل بين ارتفاع مستوى الفنان وارتفاع مستوى الجمهور . وإذن فهذان الوجهان للمشكلة مرتبطان أوثق الارتباط ، ومن المستحيل تصور أحدهما منفصلا عن الآخر .

إن الأمر المشاهد فعلا هو أن كثيرا من الأعمال الفنية والأدبية الضعيفة تلقى رواجا كميا هائلا . صحيح أنه قد يظهر ، من آن لآخر ، عمل فني كبير يلقى رواجا ضخما بين الجمهور ، غير أن من السهل تحقيق رواج أكبر بعمل تافه مبتذل . ولهذه الظاهرة تعليلات واضحة : ذلك لأن العمل قد يتعمد إثارة غرائز الجماهير ، كما في القصص الجنسية الصريحة أو أغاني " الصالات " بما فيها من تصريحات أو تلميحات . وقد يقدم ذلك العمل إلى الجمهور وسيلة يروح بها عن نفسه ويضيع بها وقت فراغه ، كما في حالة أفلام الجريمة والروايات البوليسية ، والأهم من هذه الأسباب كلها أن العمل التافه لا يقتضي إلا مجهودا ذهنيا ضئيلا ، ومن هنا كان من السهل انتشاره بين أكبر عدد ممكن من الناس ، ولكي يتضح للقارئ معنى هذه النقطة الأخيرة ، فما عليه إلا أن يقارن بين حالة جمهور المستمعين إلى أغنية

سطحية أو قطعة موسيقية خفيفة راقصة ، وبين حالتهم عندما يستمعون إلى فن موسيقى رفيع ، إنهم فى الحالة الأولى يستمعون وهم يتحدثون أو يأكلون ، وقد يرددون الأنغام من وقت لآخر خلال انشغالهم بأعمال أخرى بعيدة عن حالة التذوق الفنى كل البعد . أما فى الحالة الثانية فلابد لهم من التركيز والانصراف عن أى مشاغل أخرى ، ولابد لهم من أن يهبوا أنفسهم للعمل الفنى ولا ينشغلون إلا به - وهذا أمر يحتاج إلى جهد غير قليل . وإذا كان من الصحيح أن هذا الجهد يقدم إلى المتذوق جزاء ومكافأة كبرى فى صورة ممتعة فنية أرفع وأعمق بكثير من تلك التى يوصله إليها العمل السطحى ، فإن من الصحيح أيضا أن هذه الآفاق البعيدة للمتعة الجمالية بما تقتضيه من جهد وتركيز ذهنى ، لا تتيسر للجميع ، إذ أن الجزء الأكبر من الناس يؤثرون الراحة ويفضلون متعة سطحية بجهد قليل على متعة عميقة بجهد كبير ، ومن هنا كان رواج الأعمال المبتذلة وانتشارها بين الجماهير على أوسع نطاق .

وإذن فالواقع نفسه يثبت أن الثقافة التى يغلب فيه الكم على الكيف هى ثقافة لا تدافع عن أية قيمة إنسانية شريفة ، وإنما هى ثقافة تخدر حواس الإنسان وتشل تفكيره وتجذب خياله إلى مجال أحلام اليقظة وتبدد طاقته فى أمور لا تجديه ولا تسهم فى تقدم حياته والواقع نفسه يشهد بأن مثل هذه الثقافات - إن كانت تستحق هذا الاسم - هى التى تزدهر وتنتشر حين تكون القيم التجارية هى وحدها المتحكمة فيما يقدم إلى عقول الناس وأرواحهم من إنتاج فنى وأدبى ، أما الثقافة الرفيعة فلابد لكى تزدهر من حماية ورعاية يكفلها سيادة قيم إنسانية تعلو على دوافع الربح وتتجاوز مقتضيات السوق وعوامل العرض والطلب . وبعبارة أخرى ، فهناك ارتباط لا يمكن إنكاره بين القيم الرأسمالية وبين ثقافة الكم من جهة ، وبين القيم الاشتراكية وثقافة الكيف من جهة أخرى .

وعلى الرغم من أن هذه هى النغمة الرئيسية التى تتردد فى مشروع الدستور الثقافى ، فإن هناك مبادئ معينة تبدو - فى ظاهرها - متعارضة مع هذه النغمة الرئيسية ، أى أنها تنطوى على نوع من الدفاع عن الكم أو تغليبه على الكيف

. ولكن التحليل الدقيق لهذه المبادئ يثبت أن هذا التعارض ظاهرى فحسب ، وأن من الممكن إدماج هذه المبادئ ضمن القاعدة الرئيسية - وهى تغليب الكيف على الكم - دون أى تناقض .

أما المبدأ الأول ، فهو قبول الفن الدعائى ، ذى الأهداف الواضحة المباشرة ، فى الريف ، وذلك - كما جاء فى مشروع الدستور - من أجل تخليص الفلاح من عادة سيئة ، أو غرس مادة طيبة فى نفسه أو محيطه . مثل هذا الفن هو بطبيعته فن كمى ، يضحى فيه بالكيف فى سبيل ضمان نشر المعانى المتضمنة فيه على أوسع نطاق ممكن . غير أن لهذه التضحية طابعا مؤقتا ، ولابد أن ينتهى الأمر - على المدى الطويل - إلى عودة الاهتمام بالكيف ، والعمل على رفع مستوى الشكل الفنى إلى جانب المضمون . وعلى أية حال فإن هذا النوع من التوسع الكمى يختلف كل الاختلاف عن ذلك النوع الآخر الذى استهدف المشروع محاربته : فليس الهدف من التوسع فى هذه الحالة تخدير الجماهير أو تضليلها أو أبعادها عن أهدافها الحقيقية ، وإنما هو يرمى - على العكس من ذلك - إلى زيادة وعى الجماهير وتنبيهها إلى حقوقها المشروعة . وهكذا يمكننا أن نتصور ، فى هذه المرحلة المؤقتة ، نوعا من الفن الذى يعتمد على الكم قبل الكيف ، دون أن يكون ذلك الفن رجعيا على الإطلاق .

وأما المبدأ الثانى ، فهو مستمد من ضرورة وجود معنى لكل عمل فنى ، بحيث يخاطب ذلك العمل بيئة معينة ، ويعبر عن مجتمعه مثلما يعبر عن الفنان الخالق له . وقد عبر مشروع الدستور فن هذا المبدأ فى نهاية الفقرة السادسة من المبادئ العامة ، فقال " ولهذا فإن الأعمال الفنية التى تخاطب أعدادا كبرى من الناس ، وتحظى برضاهم أو اهتامهم ، هى بالضرةورة أفضل من أعمال أخرى أقل منها جمهورا ، وذلك شريطة أن تجذب الأعمال الفنية جمهورا دون ابتذال أو تملق الغرائز ، أو تضحية بهدف الفن الدائم ، وهو الحق وغير الجمال " .

ومن المؤكد أن العبارة السابقة تثير عديدا من الإشكالات : فهى تفترض إمكان وجود أعمال فنية رفيعة المستوى ، ليس فيها ابتذال أو تملق للغرائز ، ولكنها

مع ذلك ترضى جمهورا كبيرا . وهى تصع نوعا من المعيار الكمى - هو رضا الجمهور - للتفضيل بين الأعمال الفنية التى تشترك فى الصفات السابقة . وإذا أمكن وجود مثل هذه الأعمال الفنية ذات المستوى الرفيع ، وكان فى وسع هذه الأعمال أن تخاطب أعدادا كبيرة من الناس فتجد منهم استجابة ورضاء واهتماما ، فعندئذ لن تعود مشكلة الكم والكيف قائمة ، ولن يصبح فى وسع تجار الثقافة أن يغرقوا الأسواق بإنتاجهم المبتذل ، وما دام هناك إنتاج رفيع يرضى الجموع الكبيرة من الجماهير .

وهذا يؤدى بنا إلى نقطة أعتقد أنها على جانب عظيم من الأهمية ، وعن طريقها يمكننا رفع التناقض الذى أشرنا إليه من قبل . تلك هى أن المثل الأعلى للثقافة وللتربية الفنية والأدبية هى إزالة التعارض بين الكم والكيف ، أعنى الوصول إلى حالة تستطيع فيها الجموع الكبيرة من الجماهير تذوق أرفع أنواع الإنتاج الفنى ، بحيث يكون أجمل الأعمال الفنية هو فى الوقت نفسه أوسعها انتشارا ، وبحيث لا يلقى العمل المبتذل استجابة على الإطلاق . وهذا دون شك هدف بعيد يصعب تحقيقه ، ولكنه مع ذلك هدف ينبغى أن يضعه مخططو الثقافة نصب أعينهم على الدوام ، لأنه هو الأمنية التى يتجه كل مجتمع اشتراكى أصيل إلى تحقيقها بكل قواه .

فالتعارض الشديد بين الكم والكيف مرتبط - دون شك - بنوع من التخلف الثقافى ، تكون فيه القلة أو الصفوة هى وحدها القادرة على تذوق الأعمال ذات المستوى الرفيع ، وتكون الغالبية العظمى من الناس عاجزة عن الاستمتاع إلا بالأعمال السطحية المبتذلة . وفى مثل هذا المجتمع المتخلف ثقافيا تتخذ مشكلة الكم والكيف صبغة واحدة ، ويكون الباب مفتوحا على مصراعيه أمام المزيفين لخداع الجماهير بثقافة سطحية تتملق غرائزهم أو تخدر عقولهم . وكلما ازداد نصيب المجتمع من الثقافة أو نصيب الثقافة من اهتمام المخططين الاجتماعيين ، خفت حدة التعارض بين الكم والكيف ، واتجها إلى التقارب التدريجى ، حتى ينتهى بهما الأمر إلى الاتحاد فى المجتمع المثقف بالمعنى الصحيح : فلو تصورنا

مثلا مجتمعا يكون التعليم الثانوى فيه إلزاميا لكل الفلاحين ، ويكون التعليم العالى أو الجامعى من نصيب فئة كبيرة من العمال الصناعيين ، فسوف يكون فى وسع الأعداد الكبيرة من الجماهير فى مثل هذا المجال أن تستمتع بأعمال على مستوى شكسبير ودستويفسكى وبلزاك ، ويصبح مدى إقبال الناس على العمل الفنى عندئذ معيارا لقيمة هذا العمل فى ذاته ، وصحيح أن هذا مجتمع فرضى يصعب تحقيقه فى ظروف الحرب الباردة والتسلح التى تقف حائلا بين عالم اليوم وبين توجيه الاهتمام الكافى إلى تنمية الثقافة وغيرها من الجوانب المعنوية فى حياة الإنسان ، ولكن من الواجب أن نضع هذه الحقيقة نصب أعيننا ، وندرك أن الهدف النهائى لجهودنا فى هذا الميدان ينبغى أن يكون عبور الهوة بين الكم والكيف ورفع التناقض بينهما ، والوصول إلى الحالة التى يصبح فيها أرفع أنواع الفن هو أكثرها انتشارا بين جموع الناس .

ولعل القارئ قد أدرك ، من خلال المناقشة السابقة لمشكلة الكم والكيف فى الثقافة ، أن المسئولية الكبرى على حل هذه المشكلة ، فى المجتمع الاشتراكى ، لابد أن تقع على عاتق الحكومة . صحيح أن المشروع الذى نناقشه موجه أساسا إلى الفنانين أنفسهم ، ولكنه فى الوقت ذاته يمثل نوعا من الدستور الثقافى الذى يحدد دور الفن والأدب فى المجتمع الاشتراكى ، كما يحدد موقف المجتمع الاشتراكى – ممثلا فى حكومته – من الفن والأدب . وإذا كان من المفيد أحيانا أن نتوجه إلى الفنانين بالنداء حتى يهتموا برفع مشستوى أعمالهم قبل اهتمامهم بكثرة الإنتاج أو وفرته ، فإن مثل هذه الفوائد تتضاءل إلى جانب النفع العظيم الذى يمكن أن يجنيه الأدب والفن لو وضع الإطار التنظيمى الذى يكفل تحقيق هذا الهدف ، ولو توافرت الشروط الموضوعية التى تضمن الاهتمام بالكيف قبل الكم أو معه ، بحيث لا تعود المسألة متوقفة على إرادة الفنانين أو استجابتهم فحسب ، بل يصبح الجو الفكرى ذاته هو الذى يحتم حدوث هذا التحول الأساسى . وفى اعتقادى أن على الحكومة ، فى سبيل تحقيق هذا الهدف ، واجبا عاجلا وواجبا آجلا ، كليهما لابد منه لضمان الحل الصحيح لمشكلة الكم والكيف .

أما الواجب العاجل فهو تهيئة الظروف التي تجعل الإنتاج الفني والأدبي مستقلا عن مطالب السوق ومقتضياته . ذلك لأن مركز الفن في المجتمع بوصفه سلعة تسري عليها قوانين السوق ، هو الذي يؤدي إلى الاستغلال الرأسمالي وإلى كل الأضرار الأخرى المترتبة على تطبيق مبدأ الربح على مجال الإنتاج الفني . ومن هنا كان تشجيع الدولة للفنانين والأدباء على رفع مستوى إنتاجهم ، وتعويضهم إياها عن الخسارة المادية التي يمكن أن يلحقها بهم عرض هذا الإنتاج الرفيع في السوق ، ضرورة حتمية من أجل ترجيح كفة الكيف على الكم . وفضلا عن ذلك فإن رعاية الدولة أساسية حتى لا يضطر الفنان - جريا وراء لقمة العيش - إلى التبذل والإسفاف والهبوط عمدا بمستوى فنه لإرضاء مطالب السوق . وربما كان الأهم من هذا وذاك أن الدولة وحدها ، بما لها من إمكانيات ضخمة ومن نظرة موضوعية إلى الأمور ، هي وحدها القادرة على الأخذ بيد الفنانين الناشئين وتشجيعهم على الوقوف جانب مشاهير الفنانين ، وبهذا وحده تتسع قاعدة الإنتاج الفني إلى الحد الذي لا يعود من الممكن معه احتكار فئة محدودة للإنتاج وإغراقها للسوق بأعمال متلهفة تفتقر إلى الصقل والنضج .

وأما الواجب الآجل فهو الاهتمام العام بالثقافة بوصفها جزء من النهضة الاجتماعية الشاملة . فبهذه النهضة وحدها تجد مشكلة الكم والكيف حلها الصحيح ، وهو - كما قلنا - أن تزول الهوة بينهما ، ويلقى أرفع الأعمال الفنية أكبر استجابة من الجماهير العريضة . وهذا هدف لا يخطر بالذهن إمكان تحقيقه إلا في المجتمع الاشتراكي ، حيث يربط التخطيط بين كل مظاهر حياة المجتمع في وحدة واحدة، ومن هنا كان الحل الصحيح لمشكلة الكم والكيف ، في رأيي ، هو أن تعمل على إلغاء هذه المشكلة بانهاض المجتمع تدريجيا إلى المستوى الذي يكفل رفع ملكة التذوق الثقافي لدى الجماهير الكبيرة من الناس . أما المشكلة بوضعها الحالي - أعني مشكلة وجود تعارض بين الكيف والكم ، وانتشار الأعمال التافهة على أوسع نطاق ممكن ، واقتصار الأعمال الرفيعة على جمهور ضئيل بحيث يتحتم حمايتها من طغيان الرغبة في الكسب المادي - فهي مشكلة ترتبط أساسا بنوع من التخلف الثقافي يتحتم على المجتمع الاشتراكي أن يكرس كل جهوده للقضاء عليه .

* * * *

حديث عن الشباب والثقافة (*)

*كان الحافز لى إلى كتابة هذا المقال موضوعا كتبته فتاة فرنسية فى السابعة عشرة من عمرها، لا تزال طالبة بالمرحلة الثانوية . فقد دأبت مجلة " الفيجارو الأدبية " على نشر أفضل موضوعات الإنشاء " أو التعبير " التى يكتبها طلبة البكالوريا الفرنسية (الثانوية العامة) . وكان العدد الذى وقع فى يدى من هذه المجلة يضم ثلاثة موضوعات لطلاب يمتحنون فى مجموعات مختلفة : كان الموضوع الأول بعنوان: " هل يمكن أن نقبل بلا تحفظ الرأى القائل أن العمل مصدر الثروة ؟ " والثانى : " هل يكفى أن يكون لدى المرء منهج لكى يجرى بحثا علميا ؟ " والثالث : هل نحن أدوات فى يد التاريخ أم نحن صانعوه ؟ " .

ولقد كان النضج والتعمق الذى عالج به شبان فى مرحلة المراهقة موضوعات معقدة كهذه أمرا يدعو إلى الدهشة حقا . فقد كانت كتاباتهم على مستوى المفكرين الكبار ، بحيث يستحيل أن يبدى المرء نحوهم اعجابا نسبيا ، يأخذ فيه أعمارهم الصغيرة بعين الاعتبار ، ويعدهم متفوقين بالقياس إلى الشباب فى مثل سنهم ، بل إن المرء لا يملك إلا أن يعجب بعمق الثقافة ودقة التفكير والتخيل ناسيا تماما أنه إزاء مراهقين صغار .

وسيجد القارئ فى الجزء الأخير من هذا المقال ترجمة كاملة لثالث هذه الموضوعات ، أقدمها مهداة إلى شبابنا الذين نضع أملنا فى المستقبل بين أيديهم ، ولكننى لا أود أن أعرض عليهم هذه الترجمة إلا بعد أن أقف معهم ، ومع كل من

(*) الفكر المعاصر . العدد ٧٧ ، يوليو ١٩٧١ .

تهمة قضايا الفكر والثقافة والشباب فى بلادنا . لنناقش بهدوء بعض المشكلات التى أثارتها فى ذهنى قراءة هذه الموضوعات .

* * * *

لقد دأب جيل الكبار فى بلادنا على اتهام الشباب بالتقصير فى التزود بالعلم والثقافة ، وربما كان قدر كبير من هذا الاتهام راجعا إلى رغبة الكبار فى تمجيد جيلهم والإشادة بفضله ، لا بدافع الاستعلاء فحسب ، بل بدافع التشبث بالماضى الذى يعنى بالنسبة إليهم أكثر مما يعنى الحاضر ، ورغبة فى الدفاع عن النفس والتمسك بأهداف الزمن الذى ينقضى رغما عنهم ، ولا يكف عن الإفلات من قبضة يدهم .

وأنا من المؤمنين بأن الشباب فى كل بلد هو على ما يريده الكبار أن يكون. إنهم أبناء جيل الكبار ، والآباء – فى معظم الأحيان – هم المسئولون عما يلحق بأبنائهم . وكما أن من الأمور المثيرة للسخرية أن يعيب الأب على طفله الصغير، الذى لم تتح له بعد فرصة الاندماج فى أى عالم سوى عالم أسرته المباشرة ، تفوهه بألفاظ غير لائقة ، أو اكتساب عادات سلوكية قبيحة ، لأن هذه العادات وتلك الألفاظ لم تستمد ، فى واقع الأمر ، إلا من الآباء أنفسهم ، فكذلك يكون من قبيل الظلم والعجز عن فهم الأمور أن يعيب الجيل الأقدم على الجيل الأحدث أمورا لا يمكن أن يكون الجيل الأحدث قد اختارها بنفسه ، بل لابد أنه قد تلقاها على هذا النحو ممن فى يده مقاليد أموره .

فقبل أن نصدر أى حكم على موقف الشباب من العلم ومن الثقافة الجادة ، ينبغى علينا – نحن الكبار – أن نسائل أنفسنا : هل وفرنا لأبنائنا الجو الذى يكفل إقبالهم على المعرفة وسعيهم إلى توسيع آفاق عقولهم ؟ هل أنشأنا لهم المدارس الكافية ؟ هل قدمنا إليهم برامج تعليمية تساعد على إثارة حب العلم فى النفوس ؟ هل عهدنا بهذه البرامج إلى معلمين أكفاء يفهمون التعليم على أنه زيادة قدرة العقول على فهم الأمور ، لا حشوها بمعلومات فجة ؟ هل زودنا مدارسهم بمكتبات كافية ، ونمينا فيهم حب القراءة والاطلاع ؟ هل استطعنا أن نفصل بين الرغبة فى

التعليم والرغبة فى التخلص من ذلك الشبح المخيف - شبح الامتحان ؟ هل تقوم وسائل الإعلام لدينا بدورها فى نشر الثقافة وتشجيع الأجيال الجديدة على أخذ أمور حياتها مأخذ الجد ؟ وربما كان الأهم من ذلك كله : هل استطعنا - نحن الكبار - أن نخلص أنفسنا من السطحية والجرى وراء المصالح ، وأن نضرب لأبنائنا مثلا صالحا فى احترام العلم والثقافة ؟

تلك بعض الأسئلة التى لابد أن تؤدى الإجابة عنها إلى تذكير كل من يوجه الاتهام إلى الشباب بكلمة المسيح : من كان منكم بلا خطيئة فليرمها بحجر ! فنحن فى واقع الأمر ندين أنفسنا كلما اتهمنا شبابنا بالتقصير فى طلب العلم والثقافة. ولن يكون لهذا الاتهام أساس إلا لو كان جيل الكبار قد أدى بالفعل واجبه كاملا نحو الجيل الذى سيحمل الأمانة من بعده .

على أننى لا أملك - برغم كل هذه العوامل - إلا أن أقرر بعض الحقائق ، وأعقد بعض المقارنات ، يدفعنى إلى ذلك أعتباران : أولهما أن فى استطاعة المرء أن يقوم بمهمة التشخيص ، ويعدد العيوب وينبه إليها ، دون أن تقترن بذلك التشخيص إدانة أو يترتب عليها لوم للشباب أنفسهم . فمع الاعتراف الكامل بمسئولية المجتمع ككل ، تحت قيادة جيل الكبار ، عن جوانب النقص التى يعانى منها الشباب ، ينبغى التنبيه بكل قوة إلى هذه الجوانب ، وتبديد ذلك الوهم الكبير الذى يجعلنا ميالين دائما إلى تصوير أمورنا كما لو كانت على خير ما يرام .

وأما السبب الثانى ، والأهم ، فهو من وراء كل حتمية فى المجال الإنسانى، قدرا معينا من التلقائية والاستقلال عن التحديد الدقيق . وحين نطبق هذا الحكم على مجال الشباب ، نجد أن لدى الشباب - من الوجهة النظرية - القدرة على التحرر من القيود التى فرضتها عليهم أخطاء الكبار ، أو على تجاوز الوضع الذى وجدوا انفسهم فيه ، وذلك فى حدود معينة على الأقل . هذا القدر من التلقائية هو الذى يتحقق به التقدم ، وهو الذى يجعل كل جيل يضيف جديدا إلى الجيل الذى سبقه بالرغم من تحكم هذا الجيل السابق فى مصيره . وباسم هذه التلقائية ينبغى أن

يتحمل الشباب نصيبهم من المسئولية عن تكوين أنفسهم ، مع اعترافنا الكامل بأن الكبار لم يتحملوا القدر الخاص بهم من هذه المسئولية تحملا كاملا .

ولقد كان الشباب أنفسهم هم الذين طالبوا بهذه المسئولية ، واعترفوا بوجود هذا القدر من التلقائية في سلوكهم ، حين أكدوا – في مجتمعات كثيرة – أن الكبار لم يعودوا يصلحون لإدارة دفة هذا العالم الذى يسير على حافة الهاوية ، وحين فرضوا – بتصرفاتهم العملية – مفهوم " الفجوة بين الأجيال " على باحثى العلوم الاجتماعية ، وجعلوا منه إطارا أساسيا تفهم من خلاله العلاقة بين جيل الشباب وجيل الكبار في العالم المعاصر . هذه " الفجوة " إن دلت على شيء فإنما تدل على أن الجيل الجديد يشعر بقدر متزايد من الاستقلال عن الجيل القديم ، ولا يقبل أن يعتبر نفسه مجرد " ضحية " لأخطاء الجيل السابق ، أى أنه لا يقبل الاعتراف بالحتمية التى يتحكم بموجبها القديم في الجديد ، ويؤكد أن لديه قدرة – تتزايد جيلا بعد جيل – على أن يشكل حياته بنفسه ، ويأخذ مقاليد أموره بين يديه ، على الرغم من أن الكبار هم الذين يتخذون القرارات الحاسمة المتعلقة به ، وهم الذين يملكون سلطة تنفيذها .

في ضوء هذه التلقائية وهذه المسئولية التى هى مطلب أساسى للشباب أنفسهم ، يحق لنا أن نحاسب شبابنا على ما يبذلون من جهود في الميدان الثقافي ونحن آمنون من أن يوجه إلينا ذلك الاعتراض الصارخ :

" وما ذنبنا نحن إذا كنتم أنتم ، أيها الكبار ، المتحكمون في مصيرنا ؟ " .

لعل أوضح مظاهر ثقافة الشباب في أيامنا هذه ، تلك الظاهرة التى أحب أن أطلق عليها اسم " العطاء قبل الأخذ " . وإنا لنعلم جميعا أن هذه صفوة محمودة في مجال العلاقات الإنسانية ، لاسيما وأنها هى بعينها شيمة كل من يتصف بالكرم والسخاء . ولكن مثل هذا الكرم ينقلب إلى شيء مذموم في الميدان الثقافي ، إذ أنه يعنى أن يقدم الإنسان إلى الآخرين زادا ثقافيا في الوقت الذى يكون فيه هو ذاته مازال محتاجا أشد الاحتياج إلى مثل هذا الزاد .

وفى اعتقادى أن من له صلة بميدان النشر – سواء أكان ذلك نشر الكتب أم المقالات – هو أقدر الناس على أن يلمس هذه الصفة فى الأجيال الجديدة من المثقفين . ففى حالات عديدة – ولا أقول فى كل الحالات بالطبع – يجد المرء لدى هذه الأجيال ميلا طاغيا إلى التعجل بتقديم إنتاج هو أبعد ما يكون عن النضج. ولا مفر عندئذ من أن تترتب على هذا التعجل الشديد آفات كل منها أخطر وأفدح من الأخرى .

فهناك فئة كاملة من المثقفين تكاد صلتها الوحيدة بالثقافة العالمية أن تقتصر على قراءة تلك الترجمات الشوهاء المبتورة المتخلفة التى يغرق بها السوق ناشرون لا يعبأون فى عملهم بشىء سوى الربح ، والربح وحده ، فى عواصم عربية معروفة . وكثير من أفراد هذه الفئة يتسابقون إلى النشر وهم لا يملكون من حطام الدنيا إلا فتات من المعلومات صيغت بأسلوب عجيب كاد أن يصبح ، فى أيامنا هذه ، لغة قائمة بذاتها ، لها مصطلحاتها وتركيباتها وتعبيراتها المحفوظة المتداولة . وهكذا لم يعد من المستغرب فى أيامنا هذه أن نجد كاتبا يتحدث عن شكسبير وهو لم يقرأ له عملا واحدا قراءة كاملة فى لغته الأصلية ، أو تجد مجموعات من المثقفين يعالجون كل مشكلات العالم من وجهة نظر ماركسية وهم لم يقرأوا فى حياتهم نصا واحدا لماركس بلغة أجنبية ترجمت إليها أعماله ترجمة علمية أمينة . أما هيجل وسارتر ، فكل يتكلم عنهما ، بل ويكتب عنهما ، ولكن من قرأ لهما نصوصا أصلية لا يعدون على الأصابع . وأصبح من الشائع فى الجو الثقافى أن يتكلم الناس بجرأة شديدة عن أهم الشخصيات وأخطر المشكلات دون أن يكون لديهم أى إلمام بها إلا عن طريق مصادر الدرجة الثالثة التى أصبحت – بفضل الأسلوب المشوه والفهم المبتور – ثالثة مخفضة . والأخطر من ذلك أن أحدا لم يعد يرى فى ذلك أمرا مستغربا ، بل أصبح شيئا مقبولا يكاد يرقى إلى مرتبة المسلمات .

ومن الطبيعى أن تؤدى سطحية الثقافة من ناحية ، والرغبة الملحة فى النشر من ناحية أخرى ، إلى انتشار صفات مذمومة كان المفروض أن يترفع عنها الشباب وهم فى مرحلة المثالية والمبادئ الرفيعة . فأمثلة الاقتباس المفرط غير المشروع من

أعمال الغير ، مألوفة وشائعة . وأمثلة التحزب والتكتل وتبادل المصالح أصبحت لا تقل انتشارا فى عالم الشباب عنها فى عالم الكبار . ووجه الخطورة فى هذا أن الكبار الذين تشيع بينهم هذه الآفات بدأ الكثير منهم حياته بداية تتسم بقدر غير قليل من التمسك بالمبادئ ، ثم انزلقوا تدريجيا ،وبفعل ظروف معقدة ، حتى وصلوا إلى ما هم عليه . أما إذا كانت نقطة البداية عند الشباب الناشئ هى ذاتها نقطة النهاية عند الشيخ اليائس المستسلم ، فعندئذ يحق للمرء أن ينظر إلى المستقبل نظرة قاتمة .

ولكن ، مادمت قد أخذت على عاتقى أن أقوم بمهمة التشخيص ، فلابد لى من أن أحاول البحث عن أسباب لهذه الظاهرة التى قد يميل البعض – ممن يفتقرون إلى الأسلوب العلمى فى التفكير – إلى النظر إليها على أنها نتيجة انحلال أخلاقى عام أو انصراف عن التمسك بأهداب الفضيلة ، إلخ . ولكى تكون هذه الأسباب مقنعة فلابد أن تكون موضوعية قدر الإمكان .

أول هذه الأسباب ، فى رأيى ، زيادة الطلب على العرض فى ميدان الثقافة. فقد أتيحت لأبناء هذا الجيل فرص ، فى ميدان الثقافة ، تزيد بكثير عن تلك التى كانت متاحة لكل الأجيال السابقة . فهناك إلى جانب الصحافة ، حاجة متزايدة إلى الإنتاج الثقافى فى ميدان التأليف بكافة أنواعه ، وفى ميدان الترجمة والمجلات المتخصصة ، نتيجة لاتساع قاعدة القراءة وظهور جمهور جديد يحتاج إلى إنتاج ثقافى لا ينقطع . وقد أتاحت الإذاعة والتليفزيون فرصا جديدة أمام المثقفين ، اذ أن ساعات إرسال المواد الثقافية – وإن كانت من حيث النسبة العامة لازالت قليلة بالقياس إلى مواد الترفيه غير الثقافى – قد زادت زيادة كبيرة ، وهى تمثل طلبا يوميا ملحا يحتاج إلى إنتاج دائم ، كل هذه المجالات الجديدة أدت إلى ظهور تلك الفصيلة الجديدة من المثقفين – أولئك الذين يضعون فى حقيبتهم شتى أنواع المنتجات الثقافية الرائجة ، من مقالات مثيرة إلى أحاديث خاطفة إلى ندوات جذابة .. إلخ ، ويدورون بها من جريدة إلى استديوا إلى مؤسسة للنشر ، يعرضون عليها آخر عينات بضاعتهم المرغوبة المطلوبة ، ولا يفوتهم أن يلمحوا ، من

حين لآخر ، إلى ما يمكنهم أداؤه للآخرين من خدمات مماثلة لو قبلوا شراء شيء مما تحمله الحقيبة .

ويرتبط بذلك ارتباطا وثيقا ظاهرة مقابلة نشهدها جميعا فى عالم الكبار ، ولا يكاد المرء يعرف لها تعليلا ، وأعنى بها " قصر العمر الثقافى " . ذلك لأن المثقفين الذين تجاوزوا مرحلة الشباب لا يدوم اهتمامهم بالإنتاج الثقافى إلا أمدا قصيرا . وفى كثير من الحالات تنقطع الأنفاس وينضب المعين بمجرد بلوغ منصب مرموق – علميا كان أو إداريا – ويعيش المثقف الكبير (سنا) على ذكرى فترة ماضية فى حياته، كان فيها إنسانا جادا ينتظر له الجميع مستقبلا باهرا ، ويظل يرتزق بفضل هذه الشهرة طوال حياته ، مثل هذا الانسحاب المبكر من ميدان العمل الثقافى الجاد يخلق فراغا لابد أن يشغله أناس لم يبلغوا بعد مرحلة النضج العقلى الكافى ، ويفتح الباب على مصراعيه أمام المتعجلين الذين يقدمون إلى الناس ثمار إنتاجهم وهى لم تزل فجة .

وأخيرا ، فربما كانت القدوة السيئة من أقوى أسباب هذا الاندفاع المحموم إلى تقديم ثقافة تفتقر إلى النضج . ذلك لأن الشباب يجدون فى المجتمع من آن لآخر ، نماذج صارخة لأناس تمكنوا ، بأساليب متباينة لا تشترك إلا فى شيء واحد ، هو أنها لا تتصل من قريب أو بعيد بعلمهم أو ثقافتهم ، ومن إحراز نجاح صاروخى فى دوية وفى سرعته . ولا مفر من أن يؤدى تأثر الشباب بهذه النماذج إلى أن يرسخ فى أذهانهم الاعتقاد بأن التعمق والجدية هو أسوأ وأبطأ وسائل النجاح ، ومن ثم فهم يؤثرون العمل على اكتساب شهرة سطحية أو مسطحة ، ويتدربون فى الوقت ذاته على ممارسة الأساليب الأخرى التى يرون بأعينهم أنها حققت لغيرهم أبهر النجاح .

والنتيجة ، بعد هذا كله ، هو أن نموذج الشباب الرزين ، الذى يعكف على أخذ الثقافة قبل أن يفكر فى إعطائها ، والذى يزيد من تعميق فكره قبل أن يخطر بباله نشر شيء من إنتاجه على الناس ، والذى يفضل أن يكون مجهولا بدلا من أن

يحرز بين الناس شهرة كاذبة – هذا النموذج كاد أن يختفى اختفاء تام ، وكاد أصحابه أن يصبحوا ، بين الشباب ، نوعا أوشك على الانقراض .

* * * *

إن أى مجتمع لا يستطيع أن يأمل فى مستقبل مزدهر إلا إذا كانت أجياله الشابة تؤدى رسالتها كاملة فى التزود بالثقافة قبل أن تفكر فى تزويد الآخرين بها . وإذا كنت فى بعض أجزاء هذا المقال قد وصفت شبابنا بعبارات ربما بدت فى نظر البعض قاسية ، فما ذلك إلا لأنى آمل فيهم الكثير . ومع اعترافى الكامل بمسئولية الكبار عن كثير من مظاهر القصور فى حياة الشباب الثقافية ، فإنى أومن بأن لدى الشباب قدرة على تخطى العقبات التى وضعها الكبار – مختارين أو مرغمين – فى طريقهم . بل إننى لأومن بأن استغلال الشباب لقدرتهم هذه لن يتيح لهم مراجعة نظرتهم إلى الثقافة فحسب ، بل سيمكنهم من أن يفرضوا إرادتهم – فى حدود مطالبهم المشروعة – على الكبار أيضا . فلو اجتمعت كلمة الشباب على طلب أى نوع من الثقافة الجادة ، فما أظن أن الكبار سيملكون عندئذ أن يرفضوا لهم مثل هذا الطلب . ولو اجتمعت كلمة الشباب على رفض التزييف الذى يقدم إليهم فى رداء زاهى براق – كالترفيه الكاذب الذى يغويهم ويشغلهم عما هو جاد من الأمور ، فى وقت هم فيه أحوج ما يكونون إلى التفكير الموضوعى المركز ، (وأعنى به عروض كرة القدم التى يبدو أنها ستطل برأسها من جديد) – وأقول أنه لو اجتمعت كلمة الشباب على رفض مثل هذا الاغراء المزيف لما جرؤ الكبار على فرضها عليهم .

إن موضوعا قصيرا كتبته فتاة فرنسية فى السابعة عشرة من عمرها ، قد أثار فى ذهنى خواطر لا حصر لها عن موقف شبابنا من الثقافة . وأنا لا أزعم على الإطلاق أن المقارنة جائزة أو مشروعة بين حالة واحدة كهذه ، قد تكون استثنائية تماما ، وبين أحوال الجموع الكبيرة بين شباب بلد لايزال يعانى كثيرا من مظاهر التخلف . ولكن تقديم النماذج الصالحة أمر مفيد على الدوام .

وأحسب أن هذا النموذج كفيل بإقناع شبابنا بأن صورة الشباب الأوربى ليست صورة الشعر المتهدل والملابس الغريبة والعادات المتحدية للعرف الأخلاقى

فحسب ، بل هى أيضا ومـن وراء هـذا كلـه ، بـل قبـل هـذا كلـه ، صـورة الجدية فـى طلب العلم والتعمق فى تحليل المجتمع الذى يعيش فيه الإنسان . وهـو أيضا كفيل بإقناع فتياتنا بأن المرأة ، حتى فى بلاد الأناقة والتألق والمساحيق المبتكـرة والحب المتحرر من القيود – تستطيع أن تكون ، إلى جـانب هـذا كلـه – إنسانة مثقفة واعية بما يجرى حولها فى العالم ، وبدور الإنسان فى صنع التاريخ .

* * * *

هل نحن أدوات فى يد التاريخ ، أم نحن صانعوه ؟

كاتبة الموضوع : تيريز بريزاك .

السـن : ١٧ سنة المدرسة : ليسيه فنلون .

" لو نظرنا إلى أنفسنا على أننا ((أدوات فى يد التـاريخ)) لكـان معنـى ذلـك أننـا نجعـل مـن التـاريخ فكـرة ، وتجريـدا مستقلا عـن تحققـه ، وبالتـالى شيئا لا يمكـن التأثير فيه ، أى أننا إما نجعل منه تسلسلا من الحتميات التى تماثل فى ثباتـها قوانـين الجاذبية الكونية ، وإما نجعل منه ، على عكس ذلك ، تعاقبا لمصادفات ليـس للإنسـان أى سلطان عليها . وفى هذا إغفال لحقيقة لا شك فيها ، وهى أن التاريخ لا يوجـد إلا لأن هناك بشرا يصنعونه ويفكرون فيه .

إن من الواضح أن علم التاريخ علم إنسانى ، ولكنه مادام علما ، فلابـد أيضا أن تكـون هنـاك روابـط سببية ، وقوانـين عامـة ، فـى المسـار التـاريخى . وعلـى ذلـك فليس التـاريخ مجرد تراكـم سطحى " لمصائر عظيمـة " ، أو لأفعال فرديـة : أى أن القول بأن الإنسان صانع التاريخ لا يقدم تفسيرا واضحا للمسـار الكلـى للتـاريخ . فمـن الواجب إذن إيضاح الدور الحقيقى للبشر بالنسبة إلى التاريخ ومعرفة ما إذا كنا نحـن الذين نصنع التاريخ ، أم أنه هو الذى يحركنا .

إن التاريخ هو عملية تغيير الطبيعة والمجتمع عن طريق فاعليـة البشر . ففـى كل لحظة إذن يكون التاريخ ناتجا عن ملايين الأفعال الفردية التى توجد لها أسباب ولها غايات متباينة ، بل متناقضة فى كثير من الأحيان ، ومن ثـم فـهى أفعـال يستحيل التعرف عليها فى محصلتها النهائية مع أن هذه المحصلة لم تتكون إلا منها . ولكن إذا

كان السبب الرئيسى لكل هذه الأفعال هو الصراع من أجل الحياة ، ضد القوى المعادية فى الطبيعة ، أو الصراع من أجل مصالح فردية متباينة ، فمن الواضح أن لها أساسا مشتركا ، يتمثل فى حالة الثروات المتراكمة ، وحالة الأساليب التكنيكية والمعارف فى عصر معين ، وفى الظروف السياسية والثقافية ، والصراعات والعادات الموروثة من العصور الماضية . ذلك لأنه إذا كانت هذه العوامل الموضوعية جميعها يتحكم فى مسار التاريخ فى أية لحظة بعينها .

وصحيح أن مجموع هذه الشروط هو نتاج لتراكم عمل البشر ولتفاعلهم بعضهم مع البعض ، غير أن الروابط التى تربطها بأسبابها ، وتربطها بعضها ببعض ، لما كانت أعقد من أن تظل روابط واعية ، فإنها تصبح بالفعل معرضة للتجاهل والإغفال . وهكذا لا يكون التاريخ حصيلة الفعل الواعى للبشر ، بل حصيلة الحالة الموضوعية للعالم الذى يمارس البشر فعلهم عليه . ذلك لأنه لا يوجد أى إصرار واع يتدخل فى محصلة هذه الأفعال الفردية ، التى هى أصل كل تغير أولى . وهكذا يبدو للبشر أن مسار تاريخهم الخاص غريب عنهم ، لأن الناس يكونون بالفعل عاجزين ، على المستوى الفردى ، أمام التاريخ ، إن لم يرتكزوا على هذه الحقيقة الواقعية التى تتحكم فيهم بقدر ما تكون قد اكتسبت وجودا مستقلا ودينامية مستقلة (" من المستحيل إعادة عجلة التاريخ إلى الوراء " من المستحيل العودة إلى العصور الوسطى) .

وعلى ذلك فإن الناس يبدون كما لو كانوا أدوات فى يد التاريخ ، ولكنهم يبدون أيضا كما لو كانوا صانعيه : أعنى صانعين غير واعين عندما يكون فعلهم مقتصرا على المساهمة الفردية فى الحياة الاجتماعية (كالعمل ، والقراءة ، والدراسة ، والانتخاب) ، أو صانعين واعين ، على ما يبدو ، حين يكون الأمر متعلقا بأفراد يقومون بدور " تاريخى " (نابليون أو هتلر) ، ولكنهم فى الواقع يكونوا عندئذ أيضا معتمدين على التاريخ " الموضوعى " ، ماداموا لا يكذبون ، فى أية لحظة بعينها ، سادة للتاريخ ومتحكمين فيه إلا لأن الناس لا يمكنهم أن يستعيدوا السيطرة على التاريخ بصورة واعية ولا يظلون سادة له إلا بقدر ما يمتثل الناس لرغبات الجماعات

المسيطرة فى تلك اللحظة . وهذه الجماعات لا تكون هى ذاتها مسيطرة إلا لأسباب مادية تبدو فى الظاهر عشوائية .

ولكن إذا كان التاريخ غريبا بالنسبة إلى الفاعل الرئيسى ، فمرد ذلك إلى أن الإنسانية ليست كلا متجانسا متماسكا . فمن الجلى أننا لا نستطيع أن نصبح صانعين للتاريخ إلا عن طريق الفهم الفعلى العلمى للمسار الموضوعى ، وعن طريق أخذنا لهذا المسار على عاتقنا ، واستيعابه فى داخلنا ، أى عن طريق فهم الواقع فهما شاملا . فليس من الممكن التأثير فى كل معقد ومتناقض إلا عن طريق معرفة عناصره الرئيسية . ولنلاحظ أننا عندما نتحدث عن الإنسان بوصفه صانع التاريخ ، فلابد أن يكون حديثنا منصبا على مجموع البشر ، لا على جماعة فوضت إليها البشرية أمرها على نحو ما . وعلى ذلك فمن المستحيل أن يحدث ذلك إلا عن طريق التاثير المباشر فى التاريخ ، أى عن طريق معرفة قوانينه ، والواقع أن تلك العصور التى صنع فيها الإنسان تاريخه ، كعصر ثورة ١٧٨٩ (الثورة الفرنسية) ، تتميز بالتوافق بين اتجاهات المسار التاريخى (أى نمو الطبقة البورجوازية وتداعى السلطة الملكية) وبين وعى الناس . أما حين لا يوجد هذا التوافق من تلقاء ذاته ، فمن المستحيل خلقه إلا عن طريق الفهم العام ومعرفة هذه القوانين عن وعى .

إن من الواضح أن ما يؤدى إلى وجود فجوة بين أفعال البشر والتاريخ هو الاختلاف والتناقض بين مصالح القائمين بهذه الأفعال . والواقع أن من المستحيل أن يأخذ المجتمع على عاتقه ، عن وعى ، مهمة تنظيم تاريخه إذا كان هذا المجتمع قائم على الصراع الفردى من أجل العيش . وعلى ذلك فلا يمكن التأثير فى التاريخ إلا بتوحيد المصالح الأساسية ككل (وهو التوحيد الذى قامت به ، مثلا ، الثورة الفرنسية فى عام ١٧٨٩ ضد السلطة الملكية) . وهذا التوحيد لا يأتى إلا بالعمل فى نفس اتجاه المسار غير الواعى : فلا يمكن التأثير فى التاريخ إلا بمعرفة قوانينه ، ولا يمكن الانتفاع من هذه القوانين إلا باتباعها (وهكذا فإن قيام شعوب كالشعب الجزائرى بأخذ مستقبلها الاقتصادى فى قبضة يدها ، يعد تحقيقا واعيا ومنظما لمهمة

التصنيع ، والتى تمت بصورة طبيعية أو تلقائية فى البلاد الرأسمالية خلال القرن التاسع عشر) .

إن التاريخ لا يوجد خارج البشر رغما عنهم إلا لأن مـا يطلـق عليـه اسـم البشرية هو فى واقع الأمر مجموعة من القوى المتباينة المتناقضة ، وبالتالى لأن التاريخ هو محصلة هذه الصراعات ، وهى محصلة تتحقق على أساس التاريخ الماضى بعد أن أصبح حقيقة موضوعية " طبيعية " ، لا واعية على نحو ما .

وبهذا القدر يكون الإنسان أداة فى يد التاريخ ، ولكنه بمعنى أهـم هـو صانعه، ليس فقط لأنه هو الذى ينتج التاريخ ، بل أيضا لأنه يستطيع أن يتحكم فيه عن طريق إعادة السيطرة على ناتجه الذى أصبح غريبا عنه ، وذلك بفضل المعرفة والتنظيم .

فمن الواجب إذن أن ننظر إلى أنفسنا على أننا صانعو التاريخ ، مادام هذا وحده هو سبيلنا إلى أن نصبح صانعيه بالفعل ، أى أن نقبض بكلتا يدينا على زمام تاريخنا ، ونجعل تلك العملية الفعلية ، عملية إنتاج البشر للتاريخ ، عملية واعية لإرادتنا " .



عن الإنسان والقمر :

خواطر هادئة حول رحلة القمر (*)

*قلت لنفسي ، وانا أتأهب لتدوين خواطري عن أروع حدث عالمي وحضاري مرت به البشرية منذ قرون عديدة : راحت السكرة وجاءت الفكرة . فقد كنت أريد أن أفكر ، لا أن انفعل ؛ ولذلك آثرت ألا أكتب عن هذا الحدث فور وقوعه . لقد كان العالم كله مبهورا ، وكانت العقول مسحورة بالرحلة التي تجاوز الواقع فيها أقصى حدود الخيال . وكان لابد لمن يريد أن يتأمل الأمور في منظورها الحقيقي أن يتريث قليلا حتى تهدأ النفوس وتخف حدة الانفعالات ، وتعود أنفاس الناس ودقات قلوبهم إلى إيقاعها السوي المنتظم ، ويستطيع هو ذاته أن يستجمع شتات أفكاره بهدوء ، وبلا انفعال مفرط يبدد طاقة العقل .

ولست أدري هل مضى من الوقت ما يكفي لكي يطمئن المرء إلى أنه يكتب وهو غير منفعل . فأغلب الظن أن ما حدث سيظل يلهب خيال الناس طويلا ، ولكن الذي أستطيع أن أقرره مطمئنا هو أنني حاولت ، بقدر ما استطعت ، أن أجمع الخيوط المتفرقة التي تحيط بهذا الحدث الجليل ، وأن أتأمله من منظور أوسع ، دون أن تنبهر عيناي بوهج الكشف العظيم وحده ، فتختفي من حوله عناصر الإطار الذي لا يفهم هذا الكشف إلا من خلاله ، وأحسب أن القارئ بدوره بدأ يستعيد من رباطة الجأش ما يتيح له أن يستمع إلى حديث هادئ عن حدث لم يعرف الناس من بعده الهدوء .

(*) الفكر المعاصر . العدد ٥٥ ، سبتمبر ١٩٦٩ .

القمر وسياسة الأرض :

لقد كنا جميعا : خلال المرحلة الرومانتيكية التى أعقبت هذا الحدث مباشرة ، نؤكد أن هذا نصر جديد للإنسانية كلها ، ونردد مع زائر القمر الأول هتافه : إنها خطوة صغيرة لإنسان واحد ، ولكنها قفزة هائلة للبشرية ! وكان طبيعيا أن يتردد صدى هذه النغمة الجميلة فى جنبات عالم مفتون بالإعجاز الذى تحقق ، ولكن هل كانت هذه قفزة للبشرية كلها ؟ وهل تسمح حقائق العالم الذى نعيش فيه بأن تشارك الإنسانية كلها فى جنى ثمار نصر علمى كهذا ؟

إن من خصائص التفكير الرومانتيكى ، بوجه عام أنه يتجاهل الحقائق العملية والأمور الواقعة لاسيما إذا كانت قبيحة . ومن المؤكد أن العالم قد مر ، على أثر هبوط الإنسان على القمر ، بفترة نشوة رومانتيكية كان يحن إليها منذ أمد بعيد بعد أن ظلت أسلاك البرق لا تحمل إليه ، خلال سنين طويلة ، إلا أنباء المعارك والمجازر والتسابق على القتل وتوازن الرعب بين طرفين يقف كل منهما مترصدا كل حركة للآخر . فى مثل هذا العالم بدت رحلة القمر ، فى أيامها الأولى ، نبأ رائع من نوع غير مألوف ، لأنه أول نبأ غير عسكرى أو غير سياسى يحتل المكانة الأولى فى صحف العالم وإذاعاته ، وفى أحاديث الناس داخل بيوتهم وخارجها ، ولأنه أول نبأ يتركز فيه اهتمام العالم كله على موضوع يعلو على خلافات المعسكرات السياسية ومشاحناتها ، بل يعلو على مشكلات الأرض كلها ، وينتقل بعقولنا لأول مرة ، وعلى نحو حقيقى لا مجازى ، إلى ما يسمو على عالمنا الأرضى .

ولكن النشوة الرومانتيكية لم تدم طويلا ، وكان أصحاب الانتصار العظيم هم أنفسهم الذين ذكروا العالم بحقائقه العملية القبيحة مرة أخرى ، وهم الذين سكبوا ماء بارد على رءوس الناس بعد أن أسكروها بكشفهم الرائع . فحتى قبل هبوط رواد القمر الثلاثة إلى الأرض ، كان الرئيس نيكسون قد بدأ رحلته إلى بعض الدول ذات الوضع الشائك فى آسيا وأوربا ، واستقبل رواد القمر وهو فى منتصف الطريق إلى رحلته ، ولم ينتظر ولو يوم واحد بعد النصر العظيم . وكان واضحا أنه أراد أن يطرق الحديد وهو ساخن ، بل وهو فى أتون الفرن ، وأنه – بعد تاريخ حافل بالاستقبالات

العدائيـة قـل أن تحظـى بـه شـخصية عالميـة أخـرى (خـلال مـدة نيابتـه لرئاسـة الجمهورية منذ ما يقرب من عشر سنوات) - أراد أن يستغل الانتصار الرائع في نفس لحظة حدوثه ، عله يلقى هـو وبلاده ، معاملـة مختلفـة مـن شعوب العـالم المحرومـة ، ومع ذلك فقد حملت إلينا الأنباء أن الهتافات العدائية ، مـن أمثـال " اقذفـوا بـه إلى القمر ! " ظلت تتردد طوال الرحلة ، وربما كان التاريخ الحافل الذى أشرت إليـه قـد ظل يلاحق صاحبه حتى اليوم ، ولكن الأهم من ذلك هو ما يدل عليـه الهتـاف نفسه من أن حقائق الموقف العالمي قد عادت وفرضت نفسها علـى النـاس ، وإنهم أفـاقوا سريعا من النشوة ، ولم يستطيعوا ، بالرغم من روعة الحدث ، أن ينسوا مشكلات عالمنـا وصراعاته ، وإنما بـادروا إلى إدخـال الكشف العظيم فـى إطـار الخلافـات العالميـة السائدة.

والدلالة الواضحة لواقعة بسيطة كهذه هـى أن الانتقال إلى القمر لا يمكـن أن ينظر إليه – فى عصر كهذا الذى نعيش فيه – من منظـور إنسانى شامل ، بـل أن الناس لا يجدون مفرا من أن يربطوا بينه وبين صراعـات الفترة الزمنيـة التـى يمر بهـا العالم . وعلى حين أن هـذا الحـدث العظيم قـد أتـاح للإنسان ، لأول مرة ، أن يـرى بعينه المجردة كوكبنا هذا وقد بـدا كـرة صغيرة محلقـة فـى فضـاء فسيح ، وقـد تبـين للبشر مع ذلك أنه ليس ثمة مفر من تأمل هـذا الفتـح الرائـع فـى ضـوء الخلافـات الجزئية التى يحتشد بها كوكبنا المزدحم المعقد .

خلاصة القـول أن غزوة القمر ، فـى هـذا العصـر الـذى نعيـش فيـه ، وفـى الظروف التى تم فيها ، لا يمكن أن يكون عيدا خالصا للإنسانية ، بل هو بالإضافـة إلى ذلك مرحلة مـن مراحـل الصـراع داخـل الأرض نفسـها ، فللحـدث العظيـم وجـهان لا ينفصل أحدهما عن الآخر : وجه إنسانى شامل ، ووجه سياسـى واقتصـادى وعسـكرى تتغلغل جذوره فى صراعات العالم فى الثلث الأخير من القرن العشرين .

والآن ، فما الذى نرى لو تأملنا ارتياد القمر من هذين الوجهين معا ؟

إن الحقيقة الأولى ، والأساسية ، هى أن عصر الفضـاء بأكمله إنما بـدأ أصلا بوصفه واقعة من وقائع الحرب الباردة ، وجزءا لا يتجزأ من الصراعات المرتبطة بهذه

الحرب ، ففي أكتوبر من عام ١٩٥٧ ، عندما أعلن الاتحاد السوفيتي افتتاح هذا العصر بإرسال " سبوتنيك " إلى الفضاء ، كان من الواضح أن هذا الكشف الجديد – والمذهل في ذلك الحين – مرتبط أوثق ارتباط بحقائق الحرب الباردة . ذلك لأن الاتحاد السوفيتي ترك الولايات المتحدة تنفق ألوف الملايين من الدولارات لكي تحيطه بقواعد عسكرية تساعدها على الوصول بالطائرات السريعة إلى قلب بلاده ، في حالة الحرب ، وركز جهوده على سلاح جديد يجعل من هذه القواعد العسكرية شيئا عقيما لا جدوى منه ، هو القذائف العابرة للقارات ، ولقد كانت القوة الدافعة لهذه القذائف هي ذاتها التي أتاحت إرسال أقمار صناعية تدور حول الأرض . وكان اطلاق القمر الصناعي الأول ينطوي على الوجهين معا بوضوح كامل : فهو من جهة كشف علمي عظيم فتح أمام العقل البشرى آفاق جديدة ، بل أنه ظهر أصلا بوصفه جزءا من برنامج " السنة الجيوفيزيقية الدولية " (العام ١٩٥٧) ، وهو من وجهة أخرى إيذان ببداية مرحلة جديدة في الاستراتيجية العسكرية العالمية ، ودليل على أن أسلوب القواعد العسكرية القريبة من أراضى العدو والمحيطة به من كل جانب ، قد أصبح أسلوبا عفا عليه الزمان ، وعلى أن الدولة المتفوقة تكنولوجيا تستطيع أن تصيب أهدافها على بعد آلاف الأميال ، دون أن تضطر إلى مغادرة أرضها، وكانت التعليقات التى استقبل بها العالم هذا الحدث تكشف بوضوح عن تلازم هذين الوجهين . فبالإضافة إلى الترحيب بدخول البشرية عصرا جديدا ، هو عصر استكشاف الفضاء ، كان هناك إدراك واضح – لاسيما في الولايات المتحدة – للإمكانيات الاستراتيجية التي ينطوى عليها هذا الفتح الجديد . ولم يكن من الممكن أن تقف الولايات المتحدة مكتوفة الأيدى وهى تشهد خصمها ينقل توازن القوى إلى مرحلة جديدة ترجح فيها كفته رجحانا واضحا . وهكذا قررت الولايات المتحدة أن تدخل سباق الفضاء بكل قواها ، وكان من الواضح أن تضافر الأموال الأمريكية والعقول الألمانية يستطيع أن يحقق الكثير .

ومنذ ذلك الحين كانت كل مرحلة من مراحل سباق الفضاء تكشف عن التداخل الوثيق بين الوجهين : العلمى والسياسى ، أو الإنسانى والعسكرى ، فعلى

حين أن أوزان الأقمار الصناعية أخذت تثقل ، وحمولتها البشرية تزيد ، وفوائدها العلمية تتراكم ، فإن استخداماتها الحربية كانت فى الواقع ذاته تتنوع ، من صواريخ تحملها الغوصات السريعة التنقل ، إلى صواريخ مدفونة تحت الأرض ومصوبة إلى أهدافها محددة فى أراضى العدو ، إلى صواريخ متعددة الرءوس ، إلخ .. وبينما كان العالم يهلل لأقمار الاتصال التى أتاحت الربط بين أجزاء كبيرة من العالم فى شبكة تليفزيونية ولاسلكية واحدة ، كان نوع مشابه من الأقمار يقوم بمهمة الجاسوس العالمى الذى يدور حول العالم على فترات منتظمة لكى يصور بدقة ما يجرى فى كل بقعة صغيرة منه . وهكذا كان عنصر المنافسة العسكرية - التى تعد انعكاسا للمنافسة الأيديولوجية - واضحا منذ اللحظة الأولى ، إلى جانب عنصر المنافسة العلمية .

وأصبح كل نصر جديد يحرزه أحد الطرفين فى ميدان الفضاء لا يعد دليلا على ارتفاع مستواه العلمى والتكنولوجى فحسب ، بل يستغل أيضا بوصفه مظهرا لتفوق نظامه الاجتماعى . ولم تكن حرب الدعاية ، التى تكمن من وراء المنافسة فى ميدان الفضاء ، خفية أو متوارية خلف ستار ، بل كانت صريحة سافرة . وعلى الرغم من أن " الروح الرياضية " التى دأب كل من الطرفين على أن يبديها إزاء الآخر ، فيبعث إليه ببرقيات التهنئة كلما أحرز نصرا جديدا ، فإن السباق كان يجرى على أشده لكى يثبت كل طرف للآخر ، ولبقية العالم ، أن نظامه الذى أتاح له إحراز هذا النصر أفضل من النظام الآخر . وحين ظهر بوضوح للدولتين المتنافستين أن كشوف الفضاء هى أكثر أنباء عالمنا المعاصر إثارة لشعوب الأرض كلها وأقواها تأثيرا فى مجال الدعاية ، أخذت حرارة المنافسة بينهم تشتد ، ولم تعد كل منهما تبخل بجهد وبمال على هذا الميدان الذى لم يكن له وجود منذ سنوات قلائل . وفى اعتقادى أن هذا العامل من العوامل الهامة التى أدت إلى الإسراع بسباق الفضاء ، وإعطائه الأولوية فى ميزانيات الدولتين المتنافستين .

وفى ضوء هذه الاعتبارات يمكن القول أن وصول إنسان أمريكى إلى القمر يعد دفعة قوية للنظام الرأسمالى بأسره ، وهى دفعة ينبغى أن تعمل لها الدول

البعيدة النظر حسابا . صحيح أن أناسا كثيرة قد شعروا بالأسف لأن المجتمع الذى تم على يديه هذا الكشف هو نفسه المجتمع الذى يسحق الإنسان فى فيتنام ، ويمتص خيرات أمريكا اللاتينية ، ويهدر حقوق شعب بأكمله فى فلسطين ، ولكن للقوة فى عالم القرن العشرين احترامها ، مهما كانت غاشمة ؛ وأبلغ دليل على ذلك أن بلدا هائلا كالصين قد عمد إلى إخفاء أنباء رحلة القمر فترة طويلة ، وذلك – قطعا – بدافع الخوف مما يمكن أن تحدثه هذه الأنباء من تأثير فى معنويات شعبه ، مع أن هذا الشعب ربما كان أشد شعوب الأرض عداء للنظام الأمريكى وإصرارا على مواجهته .

وعلى أية حال فإن الأمر المؤكد الذى يثبته هذا الكشف هو أن أصحاب الحلول السهلة والعبارات الروتينية المحفوظة عن الانهيار الوشيك للرأسمالية التى تتآكل بفعل تناقضاتها الداخلية ينبغى أن يدركوا أن الواقع أعقد بكثير مما يتصورون . أما بالنسبة إلينا ، نحن سكان العالم الثالث ، فهذا دليل آخر – إن كان يعوزنا الدليل – على أن المستقبل رهن بالتقدم العلمى ،، وعلى أن إنسان المستقبل لن تكون له كرامة إلا بقدر علمه . وعلينا أن ندرك أن الهوة تزداد اتساعا بسرعة مخيفة بين الأمم العارفة وغير العارفة ، وأن نركز كل طاقتنا فى اللحاق بالركب .

العلم والتخطيط فى عصر القمر :

إن روعة الكشف الذى تم ، والدقة المذهلة التى أنجز بها ، ربما جعلت الكثيرين ينسون حقية معروفة ، هى أن عصر الفضاء بأكمله يقل عمره عن اثنى عشر عاما ! فلم يكن أحد يتصور ، قبل انطلاق " سبوتنيك السوفيتى فى أكتوبر من عام ١٩٥٧ ، أن الفضاء قابل للاستكشاف وللملاحظة التجريبية المباشرة بواسطة الآلة ، وبواسطة حواس الإنسان ذاتها . ومازلت أذكر ذلك المثل الذى ساقه برترند رسل فى أحد كتبه الفلسفية التى صدرت قبل هذا التاريخ بفترة غير طويلة ، حين وصف أية قضية تتحدث عن الوجه الآخر للقمر بأنها قضية غير قابلة للتحقيق التجريبى . هكذا كانت العقول الممتازة ذاتها تتصور الأمور قبل أكتوبر ١٩٥٧ !

لكن ، هل كان أحد يتصور ، بعد هذا التاريخ ذاته مباشرة ، أن التطور سيسير بهذه السرعة المذهلة ؟ لقد حاولت الولايات المتحدة فى أواخر العام نفسه ، أن تدخل سباق الفضاء ، وكان أول مشروعاتها صاروخ " فانجارد " . ولن أنسى تلك التجربة الأولى التى شاهدتها بنفسى على شاشة التليفزيون الأمريكى فى يوم من أيام ديسمبر عام ١٩٥٧ ، حين كان الشعب الأمريكى كله يترقب بأعصاب متوترة صعود الصاروخ الذى يحمل قمراً صناعياً أظن أن وزنه كان خمسة أرطال ، فإذا بالصاروخ ، بعد أن صدر ضجيجاً يصم الآذان ودخاناً يغشى العيون ، يرتفع بتؤدة فوق الأرض مسافة لا تزيد عن المترين ، ثم يميل بتثاقل على أحد جانبيه ، لينتهى به الأمر إلى رقاد مريح . وفى الأيام التالية ، كانت السخرية تنهال على المشروع بأكمله، حتى أن ابن مصمم المشروع كان يشكو من أن تلاميذ المدرسة الصغار أخذوا يعايرونه ولا يكفون عن سؤاله : متى يقذف أبوك بهذه الكرة إلى أعلى ؟

بين هذا الحادث ، وبين أول خطوة خطاها نيل أرمسترونج على أرض القمر ، أقل من اثنى عشر عاماً . فما دلالات هذا التطور المذهل ؟

إن أولى الدلالات ، بطبيعة الحال هى المعدل المخيف لسرعة التقدم العلمى والتكنولوجى . ففى جيل واحد ،بل فى فترة قصيرة من حياة ذلك الجيل ، استطاع العقل البشرى أن ينتقل من الإخفاق فى إرسال كرة صغيرة فى مدار حول الأرض ، إلى النجاح فى إرسال مركبة كاملة تهبط برفق ، ومعها حمولتها من البشر والآلات ، فوق القمر ، ثم تغادره وتعود إلى الأرض فى زمانها ومكانها المحددين ، وخلال هذه السنوات القلائل تمكن الإنسان من أن يسيطر على آلاف المشكلات المتعلقة بقوة دفع أحمال ضخمة بسرعة هائلة تكفى للإفلات من جاذبية الأرض ، والتغلب على الحرارة الشديدة الناتجة عن الاحتكاك بالغلاف الجوى عند العودة ، وتحديد اتجاه الصاروخ حين يخرج من أرض تتحرك بسرعة هائلة ليصيب قمراً يتحرك بدوره بسرعة هائلة على مسافة مئات الألوف من الأميال ، وحل عشرات المشكلات الطبية والبيولوجية المتعلقة بحياة رواد الفضاء فى مركبتهم وتنفسهم وتغذيتهم وغير ذلك من وظائفهم الطبيعة فى جو محكم الإغلاق ، ونوع ملابس

الرواد فى كل مرحلة من الرحلة ، والانفصال عن السفينة الأم وعودة الاتصال بها ، والسير دون خطأ على أرض كوكب مجهول ، والاتصال اللاسلكى والتليفزيونى بالأرض من هذا البعد السحيق ، إلى آخر المشكلات الهائلة العدد التى كان أبسط خطأ يرتكب فى إحداها كفيلا بإفساد الرحلة كلها . وكان حل هذه المشاكل يعنى تقدم علميا وتكنولوجيا فى مجالات الفيزياء والكيمياء والفلك والرياضيات والحاسبات الألكترونية والفسيولوجية والطب والتغذية وغير ذلك من الميادين المعروفة ، والميادين الجديدة التى استحدثها عصر الفضاء .

ومن الأمور البالغة الدلالة ، بالنسبة إلى هذه الرحلة القمرية ، أن كل شىء فيها كان محدد بدقة ، حسب تخطيط محكم وضع منذ سنوات طويلة . فالعالم كله منذ سنوات يعرف التاريخ المحدد لهبوط الإنسان على القمر . وأنى أعترف بأننى كنت كلما سمعت ذلك التاريخ أنتابنى شك فى إمكان بلوغ هذا الهدف الطموح ولم أصدق ما حدث إلا بعد أن حدث ! والأمر الذى يدعو إلى الحيرة حقا هو أن هذا التخطيط البالغ الدقة قد تم وضعه وتنفيذه بنجاح فى ظل نظام اجتماعى كان على الدوام يشكك فى قيمة التخطيط الذى يحشد له المجتمع أكبر قدر من موارده لكى يحقق هدفا حدده مقدما . ولست أدرى هل سيؤدى هذا النجاح إلى تطبيق التجربة نفسها فى ميادين أخرى ، أم سيظل هذا المجتمع يعترف بقيمة التخطيط فى ميدان ، وينكرها فى سائر الميادين ؟

هذا السؤال له ، فى نظرى ، أهمية بالغة . ولكى يتصور القارئ ما أعنيه ، أود أن أعقد مقارنة بين الطريقة التى تم بها الوصول إلى القمر ، وطريقة البحث عن علاج لمرض السرطان ، فى الولايات المتحدة . فمن المعروف أن مشكلة مكافحة السرطان ، الذى يعد أشد الأمراض فتكا بالإنسان ، ولاسيما فى البلاد الصناعية المتقدمة ، تحتل فى تفكير كل أمريكى – وربما كل إنسان فى العالم – أهمية لا تقل عن أهمية الوصول إلى القمر . ومن المؤكد أن فرحة العالم – وضمنه الشعب الأمريكى ، بالوصول إلى علاج حاسم للسرطان ستزيد أضاعفا مضاعفة عن فرحته بنزول الإنسان على القمر . ومع ذلك ، فكيف تجرى الأبحاث فى أمريكا للتغلب على

هذا المرض القاتل ؟ إن أساس هذه الأبحاث ، وغيرها من الأبحاث الخاصة بالأمراض الأخرى ، هو التبرعات التى تقدمها المؤسسات الخيرية والأفراد . وتشرف على حملات التبرع هذه شركات للإعلان والعلاقات العامة ، تتقاضى بالطبع مبالغ باهظة . وبقدر براعة الشركة المشرفة على الحملة تتحدد الأموال التى تخصص للبحث العلمى في أى مرض بعينه ، وكثير ما يحدث أن ينال مرض ضئيل الانتشار أموالا هائلة ، بينما لا ينال مرض أخطر منه وأوسع انتشارا بكثير ما هو جدير به من تبرعات ، لا لشئ إلا لأن الشركة التى تشرف على الحملة الإعلانية للمرض الأول أبرع من الأخرى ، أو لأن ممثلا مشهورا تطوع بإقامة برامج تليفزيونية لصالح هذا المرض (وهو تطوع يكتسب بفضله الممثل ، فى الوقت ذاته ، صورة نبيلة فى أعين الجماهير ، تعود عليه آخر الأمر على شكل مزيد من الإقبال على أفلامه) . والمهم فى الأمر أن عوامل عرضية كثيرة تتدخل فى تحديد مقدار الأموال التى تخصص للبحث العلمى فى الأمراض . وصحيح أن مرضا كالسرطان لديه موارد ثابتة من مؤسسات مضمونة ، ولكن هذه الموارد لا تقاس على الإطلاق ، سواء من حيث انتظامها ، بقدر ضئيل من الموارد المخططة لبرنامج الفضاء .

ومن الأمور التى تدعو لأول وهلة إلى الدهشة فى برنامج الفضاء الذى توج بالوصول إلى القمر أن التخطيط العلمى فى هذا البرنامج لم يكن يعترف بأية مشكلات متعلقة بقدرة العقل البشرى أو عدم قدرته على الاختراع . ففى الوقت الذى وضع فيه البرنامج ، وحدد فيه وقت معين للنزول على القمر ، كانت هناك آلاف المشكلات لم تحل بعد . والمفروض من وجهة النظر التقليدية المألوفة ، أن التنبؤ الدقيق بمراحل الكشف فى المستقبل مستحيل مادامت هناك مشكلات لم يتيسر حلها ، ومادام وصول العبقرية البشرية إلى حلول ناجحة لمشكلاتها أمرا لا يمكن تحديده بزمان ثابت ، أو التنبؤ به مقدما ، ومع ذلك فإن البرنامج لم يقم أى وزن لهذه العقبة ، بل وضع تخطيط معينا ، ونفذ كل مرحلة فى هذا التخطيط فى موعدها المحدد .

والفكرة الجديدة فى هذا هى أن المجتمع إذا استطاع أن يعبئ الموارد اللازمة ، مهما عظمت ، والعدد الكافى من العلماء والفنيين ، مهما كبر ، فعندئذ لن

تقف عقبة في وجه البرنامج الذي يخططه على أساس مدروس بدقة ، وبعبارة أخرى فإن الفهم التقليدي للكشف العلمي والتكنولوجيا الذي يعتمد على انتظار هبوط الوحي بالحل السعيد على ذهن العالم أو المخترع ، قد طرح جانبا في هذا البرنامج، وأصبحت الأمور تسير على أساس مبدأ جديد هو : لا تبخل بالمال ولا بالرجال ، وسيتم كشف كل ما هو مجهول في الموعد المطلوب . ويمكن القول ، بناء على ذلك ، أن نجاح رحلة القمر في موعدها ، والوصول إلى حلول لألوف المشكلات التي كانت مجهولة ، في الوقت المحدد ، ربما كان إيذانا ببداية عصر جديد ، لا في كشف الفضاء الكوني وحده ، بل في منهج البحث العلمي ذاته .

هذا المبدأ لو طبق على السرطان ، أو على غيره من الآفات التي تفتك بالبشر ، لكان كفيلا بحل المشكلة . والأمر الذي يكاد يكون مؤكد هو أنه لو خصصت لهذا النوع من المشكلات الإنسانية نفس الجهود ونفس الأموال ، وكرست لها موارد وإمكانات مجتمع صناعي متقدم كالمجتمع الأمريكي ، لأصبح السرطان وغيره من الأمراض الفتاكة مجرد ذكريات أليمة لا ترد إلا في القصص وكتب التاريخ .

إنني لست الآن في معرض اللوم أو النقد ، ولست أود أن أردد ، مع الكثيرين من أصحاب النزعة الإنسانية : ألم يكن هذا أجدر بالاهتمام من ذاك ؟ وهل انتهت مشكلات الإنسان على الأرض لكي نكرس كل قوانا للانتقال إلى القمر ؟ هذه في رأيي أسئلة ليس لها الآن جدوى ، وذلك لسببين :

أولهما : أن نجاح التخطيط العلمي في ميدان معين هو في ذاته أمر يدعو إلى التفاؤل ، لأنه يجعلنا نتطلع إلى اليوم الذي يتحقق فيه تخطيط مماثل في سائر الميادين .

والسبب الثاني : هو أن كثير من أروع الكشوف العلمية والثورات الحضارية التي غيرت مجرى الحياة البشرية ، قد ظهرت في البداية نتيجة لدوافع ليست كلها إنسانية خالصة . وإلى هذا العامل الثاني أنتقل الآن .

شيء من الخيال :

إن وصول الإنسان إلى القمر ، مهما كانت دوافعه الأيديولوجية أو العسكرية، هو في رأيي أمر يدعو إلى التفاؤل لأكثر من سبب . ولست أود أن أتحدث عن

نتائجه المباشرة التى يعرفها الجميع ، كما أننى لا أود ان أطيل الكلام عن نتائجه غير المباشرة ، التى تتلخص فى أن البلايين التى أنفقت لم تصرف كلها من أجل سفن " أبولو " وحدها ، بل أن هناك كشوفاً جانبية عديدة تمت أثناء الإعداد لهذا البرنامج الضخم ، لابد أن تنعكس آثارها على حياة الإنسان اليومية فى هذه الأرض خلال السنوات القليلة المقبلة ، وإنما الذى أود أن أتحدث عنه ، بشىء من الخيال ، هو ما يمكن تسميته ، بالنتائج البعيدة لهذا الحدث العظيم .

فى رأيى أنه ليس من المصادفات أن يتمكن الإنسان من استبدال القلب البشرى ، ومن الهبوط إلى سطح القمر ، فى فترة متقاربة . أنه فى كلتا الحالتين لا يرضى بوضع طبيعى فرض عليه منذ آلاف السنين ، ويحاول أن يصنع لنفسه ، بيديه ، وضعاً آخر . ومن المسلم به أن مسار المدنية كلها ، منذ بدايتها حتى الآن ، يتخلص فى عدم رضاء الإنسان بالأوضاع التى يجد نفسه فيها ، ومحاولته أن يتحكم بنفسه فى حياته وفى بيئته . ولكن ما يتم فى هذه الأيام شىء أعمق من ذلك بكثير ، إن الإنسان يحاول أن يتحكم فى تركيبه الداخلى " الطبيعى " من جهة ، ويحاول من جهة أخرى أن يتلمس لنفسه سبيلاً للحياة فى وسط مخالف لذلك الوسط " الطبيعى " الذى كان يعتقد أنه لا يصلح إلا للعيش فيه. هذا الاتجاه إلى تحدى كل ما درجنا على أن نعده " طبيعياً " - سواء فى ذلك تركيب عقولنا وقدراتنا الذهنية والبدنية وتكويننا البيولوجى وطريقة تكاثرنا ، إلخ - هو الذى سيسير فيه التطور فى المستقبل.

وبالمثل فليس من قبيل المصادفات ، فى اعتقادى ، أن يتمكن الإنسان من الوصول إلى القمر قبل وقت غير طويل من تلك الحظة الحرجة التى يتوقع علماء السكان أن يصل إليها العالم . حين يصل عدد سكانه إلى حد لا تعود عنده موارد الغذاء كافية ، بل لا يعود فيه مجال كاف لتحرك البشر فى يسر على سطح الأرض . وها هى ذى بوادر الحل قد ظهرت .

إن المستقبل يحمل فى طياته للجنس البشرى نوعاً من الحياة يمكنه أن يستبدل فيه بأعضائه الطبيعية التالفة أعضاء صناعية أفضل وأكفأ ، وأن يكتسب القدرة على استئصال الأمراض كلها . فإذا تحقق ذلك ، فما الذى يمنع من تصور إنسان

يعيش ، في المتوسط ، مائتى عام ، ثم خمسمائة عام ، وما الذى يمنع من محاولة قهر الموت ؟

ولنتأمل الأمر من زاوية أخرى : إن جاذبية القمر سدس جاذبية الأرض ، والجهد الذى يتحمله قلب الإنسان على سطح الأرض يستطيع أن يتحمل ستة أضعافه على سطح القمر . وهذا وحده كاف – حتى بدون التقدم الطبى – لكى نتصور إنسانية تحقق لنفسها ، فى السماء ، حياة أخرى أبقى من الحياة الأرضية . وستكون هناك علاقة متبادلة بين طول عمر الإنسان وبين استكشافه لأبعاد الكون الفسيح ، إذ أن الحياة فى الفضاء بلا جاذبية أو بجاذبية قليلة ، ستؤثر هى بذاتها فى إطالة عمر الإنسان ، واستكشاف الكواكب ثم النجوم البعيدة يحتاج من جهة أخرى إلى إنسان يعيش مئات السنين حتى يقطع الرحلة الطويلة ، لقد أنجز الإنسان فى جيلنا الحاضر كشوف مذهلة فى ميدان الفضاء فى مدى اثنى عشر عاما . ومعدل التقدم العلمى فى ازدياد مستمر : فما ننجزه الآن فى خمسين عام سينجزه الإنسان فى نهاية القرن فى عشرة أعوام ، وربما أنجزه فى القرن التالى فى عامين أو ثلاثة ، وهلم جرا . فإذا أضفنا إلى ذلك زيادة كبيرة فى عمر الإنسان ، ومزيد من الخبرات لكل جيل على حدة (إذا ظل هناك معنى لكلمة " جيل " فى المستقبل) ؛ فهل يستطيع الخيال عندئذ أن يحيط بما يمكن إنجازه ؟

إن تطورات مذهلة تنتظر الإنسان ، وما نشاهده اليوم ليس إلا أول البدايات . فمازال تاريخ البشر حتى الآن " أرضيا " ولكن بوادر التاريخ " السماوى " قد بدأت تظهر ، والمهم أن تظل البشرية حية ، وتلقى جانبا بتلك الألعاب الخطرة السخيفة المسماه بالأسلحة النووية والأسلحة الكيمائية والبكتريولوجية . وعندئذ نستطيع أن نتساءل : إذا كانت الإنسانية قد انتقلت من عصر الخيل إلى عصر الصواريخ والقمر فى مائة عام ، فما الذى ستكون عليه أحوالها لو عاشت ألف عام أخرى ؟

لنسرح بخيالنا كما نشاء ، فسوف تظل عقولنا الحالية ، مهما أسفرت فى التخيل ، عاجزة عن إدراك لمحة واحدة من أبعاد هذا الأفق الفسيح .

* * * *

الباب الثانى

نقد القيَم الاجتماعيّة

القيم الإنسانية بين الحركة والجمود (*)

*في كل عصر من عصور التحول الكبرى تتكرر من جديد قصة " دون كيخوتة " : فتجد في ذلك العصر نفوساً تدافع بحرارة وإخلاص عن قيم تجاوزها ركب الزمان ، وتتوهم أن هذه القيم أزلية مخلدة ، ونشن حرباً شعواء على كل من يدعو إلى أي نوع من التجديد أو التغيير فيها ، أما الدعوة إلى التخلي عنها وإحلال قيم أخرى محلها ، فتلك في رأيها قمة الفكر وأوضح الدلائل على المروق .

وعصرنا هذا عصر تحول حاسم في تاريخ البشرية ، بل إن الفترة الراهنة من تاريخ العالم قد تكون أهم نقطة تحول طوال ذلك التاريخ . صحيح أن كل عصر يظن نفسه " حاسماً " ، وأن المفكرين في كل زمان كانوا دائماً يعتقدون أنهم يقفون في مفترق الطرق ، ويتصورون الفترة التي يعيشون فيها على أنها أعظم أهمية بالنسبة إلى مصير البشر من كل فترة مرت بالإنسان من قبل . هذا صحيح كل الصحة ، ويبدو أنه يرجع إلى ميل طبيعي في العقل البشري إلى إعلاء شأن العصر الذي يعيش فيه ، والنظر إليه على أنه محور التاريخ كله .. ومع ذلك فإن القول بأن عصرنا هذا هو عصر التحول الأكبر في تاريخ الإنسانية لا ينبع من أي ميل عاطفي إلى إعلاء الذات ، أو أية رغبة متعمدة في تأكيد أهمية هذا العصر ، وتأكيد أهمية أنفسنا معه ، وإنما هو يرجع إلى حقائق موضوعية لا تقبل الخلاف أو الجدل . ويكفي دليل على ذلك أن ندرك حقيقتين أساسيتين :

(*) الطليعة . العدد ٢٩ سبتمبر ١٩٦٥ .

الأولى : أن هذا العصر هو الذى سيقرر نهائياً مصير مشكلة الحرب والسلام . فإن كانت حرب فهى الأخيرة ، وإن كان سلام فهو السلام الذى لا حرب بعده .. **والحقيقة الثانية** : أن عصرنا هذا هو الذى سيشهد التحول الحاسم للعلاقات البشرية من علاقات استغلال إلى علاقات مشاركة وتضامن ومساواة . فإذا تذكرنا أن الحرب ظاهرة قديمة قدم التاريخ ، حتى لقد تحدث البعض عن " غريزة القتال أو الحرب " فى الإنسان ، أدرجوها ضمن غرائزه المتأصلة التى لا يستطيع التخلص منها، وإذا تذكرنا أيضاً أن استغلال الإنسان للإنسان ظل على الدوام صفة ملازمة للعلاقات البشرية منذ أقدم عصور التاريخ ، لأدركنا أننا حين نصف عصرنا هذا بأنه عصر التحول الحاسم ، فإننا لا نكون فى ذلك مغالين على الإطلاق ، ولا يكون حكمنا هذا صادراً عن أى غرور أو رغبة فى تأكيد أهمية الذات .

فى مثل هذا العصر تعيش القيم المتطلعة إلى الوراء والقيم المتطلعة إلى الأمام جنباً إلى جنب ، ويدور بين هذه وتلك صراع فكرى عنيف ، تزداد حدته بقدر رغبة القديم فى التشبث بآخر معاقله ، والجديد الوليد فى تأكيد ذاته وإثبات جدارته بالحياة .. ومما يزيد هذا الصراع الحاد تعقيداً أنه لا يتخذ على الدوام شكل تعارض بين قيم رجعية وقيم تقدمية ، وإنما يتخذ فى كثير من الأحيان شكل اختلاف فى تفسير قيم واحدة . فقد تظل نفس القيم باقية ، ولكنها تكتسب مع أنصار الجديد دلالة جديدة ، على حين أن أنصار القديم يتمسكون بدلالتها التقليدية ، فيزداد الصراع بين الطرفين تعقيداً لأن كليهما ينادى بنفس القيم ، وإن تكن المعانى الكامنة من وراء هذه القيم المشتركة مختلفة كل الاختلاف .

وعلى ذلك فإن بحثنا فى قيم التخلف وقيم التقدم لابد أن يتشعب إلى فرعين : أحدهما : يتناول المقارنة بين أنواع متقابلة من القيم والآخر : يقارن بين معان ووجهات نظر مختلفة لقيم واحدة.

ومن المحال أن يتسع المجال فى هذا المقال لبحث شامل أو قريب من الشمول ، لموضوع عظيم الاتساع كهذا ، ومن هنا كان علينا أن نكتفى بتناول نماذج

من القيم الرئيسية ، نستطيع أن نستخلص منها بوضوح تلك الصفات المميزة للنظرة الراجعة إلى الوراء ، وللنظرة المتطلعة إلى الأمام ، وأن ندرك بالتالى طبيعة القيم التى قدر لها الزوال ، وتلك التى سيكتب لها البقاء .

القيم الفردية .. والقيم الجماعية :

لا جدال فى أن جزء كبير من الصراع الفكرى الذى يدور اليوم ، بين قوى التقدم والتخلف ، يتركز فى التعارض بين القيم الفردية والقيم الجماعية . وكثير ما يتخذ أنصار الفردية أسلوب المدافعين عن الكرامة الإنسانية وعن حرمة الشخصية البشرية . وهم فى ذلك يقتربون كل القرب من موقف ذلك الفارس النبيل الذى أشرنا إليه فى مستهل هذا المقال - أعنى " دون كيخوته " ، فى تعلقه الإنسانى المخلص بقيم فات أوانها وانقضى عهدها إلى غير رجعة .

ذلك لأن الفرد ، من أى زاوية تتأمله منها ، لا يمكن ان يكون ذرة منعزلة بلا أبواب ولا نوافذ - على حد تعبير الفيلسوف الألمانى المشهور ليبنتس - وإنما هو ملتقى طرق طويلة وعرضية لا حصر لها ولا عدد . إنه أشبه بالنقطة الهندسية التى لا تعرف بذاتها ، وإنما تعرف بأنها موضع التقاء خطين أو أكثر ، ولا تفهم إلا من حيث هى موضع التقاء فحسب . ولقد دارت مناقشات طويلة حول معنى الفردية وإمكانها من الوجهة الفلسفية ، ولست أهدف هنا إلى إضافة أى جديد إلى هذه المناقشات التى أصبحت عناصرها الأساسية مألوفة لكل مثقف ، وإنما أود أن أتناول المشكلة من حيث علاقتها بالقيم الأخلاقية ، أى فى صلتها بالموضوع الرئيسى لهذا المقال .

إن المبالغة فى تأكيد قيمة الفردية يؤدى - سواء شاء المرء أم لم يشأ - إلى نوع من التغليب للروح الأنانية . ذلك لأن هناك أنواعاً أساسية من الكفاح لا يمكن أن تتم على المستوى الفردى على الإطلاق ، وإذا قام بها أفراد منعزلون فإن النتيجة تكون دائماً إخفاقاً وشعوراً مريراً بخيبة الأمل . فالكفاح الأساسى ضد الاستغلال والاستبعاد بشتى أنواعه (وأقول أنه أساسى لأنه هو وحده الذى يمهد الطريق لجميع مظاهر التحرر الأخرى) ينبغى أن يتم على مستوى التضامن الجماعى ، إن

شئنا أن يتحقق له أى شيء من النجاح - ولو بطريقة غير مباشرة - إلى تأكيد حالة الاستبعاد ، وتأخير لحظة التحرر ، بالنسبة إلى المجتمع وإلى الفرد ذاته .

ولقد كان المقابل الاقتصادى لمبدأ الفردية هو تأكيد دافع الربح . ففى الحضارة الرأسمالية تسير الفكرتان جنباً إلى جنب ، بحيث يؤكد المفكرون والأدباء من جهة قيمة الفردية ، ويقوم الاقتصاد من جهة أخرى على مبدأ تشجيع حافز الربح فى الأفراد إلى أقصى مدى ممكن ، ولقد أصبح من الشائع فى هذه الحضارة أن ينظر إلى قيمة الفردية ومبدأ الربح على أنهما وجهان ، أحدهما أخلاقى والآخر اقتصادى ، لحقيقة واحدة . ومع ذلك فلا جدال - فى رأيى - أن هناك تناقض صارخ بين هذين المبدأين ، حتى أن تأكيد أحدهما يؤدى حتماً إلى القضاء على الآخر .

ولكى نكشف هذا التناقض ، علينا أن نتساءل : ما الذى يعنيه تأكيد دافع الربح فى المجتمع الرأسمالى ؟ إنه يعنى اعتقاداً ضمنياً بأن أقوى الدوافع المسيطرة على الفرد هو تحقيق منفعته الذاتية ، ولو كان ذلك على حساب الآخرين . إنه ينطوى على اعتراف صريح بأن الإنسان أنانى بطبعه ، وبأن الاعتبارات المعنوية أو الأخلاقية لا يمكنها أن تكون حافزاً كافياً لجهد الإنسان ونشاطه ، على حين أن الاعتبارات المادية هى الأقدر على أن تحفزه إلى الفعل وبذل المجهود .. ولسنا الآن بسبيل مناقشة مدى صحة هذه النظرة إلى طبيعة الإنسان (وهى النظرة التى يراها البعض تعبيراً صريحاً عن " الواقع المؤسف " ويؤكد البعض الآخر أنها ليست صحيحة على الإطلاق ، وإنما هى وليدة أوضاع وعلاقات معينة ظلت سائدة فى المجتمع البشرى حتى اليوم ، وليس هناك ما يمنع من تغيرها جذرياً فى المستقبل) وإنما الذى يعنينا من هذا هو التناقض الصارخ الذى تكشف عنه هذه النظرة ، بين الأساس الاقتصادى والبناء المعنوى أو الأخلاقى للحضارة الرأسمالية التى تسود فيها. ذلك لأن محور الدعوة الأخلاقية فى المجتمع الرأسمالى هو تأكيد كرامة الفرد ، وفلسفة هذا المجتمع ودعايته تنصب على تأكيد أن الحضارة الأخرى ، أعنى الحضارة الاشتراكية فى شتى مظاهرها ، تقضى على الكرامة الفردية وتجعل من

الأفراد " أرقاما " فى مجتمع من " النمل والنحل " .. والأهم من ذلك أن المجتمع الرأسمالى نفسه هو الذى يطالب لنفسه بحق الدفاع عن القيم الروحية ، ويتهم المجتمع المقابل له بتأكيد المادية واتخاذها محورا لنشاط الإنسان فى كل الميادين.

وهنا يظهر لأعيننا بكل وضوح مدى التناقض فى بناء عالم القيم فى المجتمع الرأسمالى : ذلك لأن هذا البناء يرتكز على مبدأ اقتصادى يفترض ضمنا أن غاية الإنسان الكبرى هى تحقيق الربح والمصلحة الذاتية ، وهى غاية مادية صرف ، ولكن واجهة البناء تتخذ شكلا روحيا رفيعا ، ينصب فيه المفكرون أنفسهم مدافعين عن كرامة الإنسان وجدارته . وعلى حين أن الأساس الذى ترتكز عليه هذه الحضارة هو المادية فى أوضح وأصرح صورها فإن المحور الذى تدور حوله الدعوات الفكرية، والمذاهب الفلسفية فيها هو الروحانية فى أرفع مظاهرها . ومثل هذا التناقض الصارخ علامة من علامات الانهيار ، إذا أن الفكر الواعى لابد أن يتنبه إليه ، ويعمل على إزالته ، وهذا لا يكون إلا بتغيير حاسم لبناء القيم من أساسه .

ولا يقتصر تطبيق مبدأ " حافز الربح " هذا على العلاقات بين الأفراد فحسب ، بل أن المجتمع الرأسمالى يطبقه على العلاقات بين الدول وبين الأجيال أيضا . فالاستعمار هو بهذا المعنى تطبيق مباشر لهذا المبدأ على مستوى الدول : إذ أن نفس العلاقات التى تربط بين صاحب العمل وبين العامل من جهة ، فى ظل مبدأ حافز الربح ، هى التى تربط بين الدولة من وجهة النظر الإنسانية ، أن يصبح الفرد الواحد من أصحاب الملايين على حساب شقاء الألوف من العاملين ، فإن من غير الطبيعى أيضا أن تصبح الدولة الواحدة خيالية الثراء على حساب شقاء عشرات الدول المنتجة الأخرى . ولابد ، فى هذه الحالة الأخيرة ، من أن ينسب هذا التفاوت بين ثروات الدول إلى أوضاع غير طبيعية فى علاقاتها ، وهى أوضاع تخضع بدورها لمبدأ " حافز الربح " وتعبر عن فكرة الاستغلال أوضح تعبير ، وهنا أيضا نجد تناقضا بين الأساس المادى الصريح لهذا النوع من العلاقات الدولية ، ومن بين الواجهة الظاهرية لبناء القيم المعبرة عن هذه العلاقات ، حيث يشيع الحديث عن "

الإخاء " .. و" التضامن " .. و " التحالف من أجل التقدم " وكلها تركيبات معنوية زائفة تتناقض مع الدعامات الفعلية التى ترتكز عليها ، ولابد للتخلص من هذا التناقض من تغيير بناء القيم بأسره .

وأخيرا ، فإن الروح الفردية المتطرفة تؤدى إلى مظهر آخر من مظاهر الأنانية ، هو أنانية الأجيال المتعاقبة . فالافتقار إلى التخطيط الطويل الأمد ، فى المجتمعات الرأسمالية ، يعنى أن كل جيل يفكر فى نفسه فقط ، ولا يعبأ بما سيؤول إليه أمر الأجيال التالية . وبالفعل نجد فى أرقى البلاد الرأسمالية مفكرين ينبهون إلى خطورة الاستغلال المفرط للموارد الطبيعية دون حساب للمستقبل ، وإلى الفوضى التى تؤدى إلى تضخم الإنتاج فى سلع ثانوية الأهمية ، ولكنها تدر ربحا ، وتضاءل الإنتاج فى سلعة عظيمة الأهمية ، ولكن ربحها قليل . أما سياسة التخطيط البعيد الأمد فهى لا تعنى إلا شيئا واحدا : هو أن الجيل الحالى يفكر فى الأجيال المقبلة بطريقة أساسها إنكار الذات ويقبل التضحية من أجلها بكثير من مطالبه . وهكذا فإن التخطيط هو ، من الناحية الأخلاقية ، تعبير عن نوع من " الغيرة " على مستوى الأجيال المتعاقبة ، على حين أن ما يسمى " الإنتاج الحر " إنما هو تعبير عن أنانية الجيل الحاضر وجشعه الذى يحول بينه وبين التفكير فى المصالح البعيدة المدى للأجيال المقبلة . وفى هذه الحالة بدورها يتناقض الهيكل المعنوى للمجتمع - الذى تنتشر فيه أفكار مثل " حرية الإنتاج " و " حرية العمل " - مع التركيب الحقيقى الذى تسوده الفوضى والقيم الأنانية ، ويتحتم إحلال قيم جديدة محل القيم " الفردية " - على مستوى الأجيال المتعاقبة بدورها - من أجل القضاء على هذا التناقض .

فى كل هذه الحالات ينتهى الأمر بالفيلسوف الداعى إلى الفردية إلى تأكيد قيمة الأنانية فى صورة من صورها ، على الرغم من أن نواياه قد تكون حسنة ، ورغبته قد تكون حقيقية فى اتخاذ دعوته هذه وسيلة لتأكيد كرامة الإنسان . ومن هنا كان عليه أن يراجع موقفه المعنوى بأسره إذا شاء ألا يكون وسيلة لخدمة قيم التخلف ، وإذا أراد أن يكون تفكيره عاملا على إعلاء مكانة الإنسان بحق .

الثبات والتغيير :

ومن البديهي أن الإيمان بالتقدم هو ذاته أحد القيم الأساسية في كل مذهب تقدمي ، على حين أن إنكار التقدم من أوضح صفات المذاهب الفكرية المرتكزة على قيم متخلفة . على أن فكرة التقدم تفترض مقدماً فكرة أخرى ، هي فكرة التغير ، لأن التقدم لا يكون فكرة حقيقية أساسية إلا في فلسفة تؤمن بإمكان التغيير وضرورته . فما هو موقع فكرة التغيير بالنسبة إلى قيم التقدم ، وعلى أي نحو ترتبط بها ؟

نستطيع أن نقول أن الإيمان بالتغيير هو الشرط الأول الضروري لكل القيم التقدمية . فلقد أتى على الناس حين من الدهر كان الإيمان بالتغيير يعد فيه مظهراً من مظاهر النقص ، وكان كل ما هو كامل يوصف بالثبات والأزلية . في ذلك الوقت كانت القيم المحافظة هي السائدة ، وكانت الثورة والرغبة في التغيير تعد خروجاً على النظام الأزلي للكون . ولم يكن من المستغرب أن نجد في فلسفة أفلاطون أقوى دفاع عن فكرة ثبات القيم ، وأن يكون أفلاطون في الوقت ذاته هو الداعية الأكبر إلى تركيب سكوني ثابت للمجتمع ، تؤدي فيه كل طبقة من طبقات المجتمع ما تصلح له ، بحكم تكوينها الطبيعي ، من الأعمال ، ولا يحق لها فيه أن تتطلع إلى أعمال الطبقات الأخرى . ذلك لأن الارتباط بين فكرة أزلية القيم ، وبين ثبات التركيب الاجتماعي ، هو من الوضوح بحيث لا يحتاج إلى أية إشارة خاصة ، ومنذ ذلك الحين أصبح من سمات التفكير المحافظ المرتكز على قيم متخلفة ، الإيمان بأن الكمال مرتبط بالثبات ، وبأن التغيير نقص ، وأصبح هذا النوع من التفكير - الذي ظل مسيطراً على الأذهان عصور طويلة - ينظر إلى الإنسان على أنه طبيعة ثابتة لا تتغير ، ويؤكد أن القيم الأساسية أزلية لا تتبدل ، ويساعد بالتالي على توطيد دعائم الاستغلال القائم بتأكيد استحالة تغييره .

ولم يكن من قبيل المصادفة أن يكون عصر التحول الاجتماعي الجذري ، أعني القرن التاسع عشر ، وهو ذاته العصر الذي تأكدت فيه فكرة التغير في جميع

المجالات ، وعلى رأسها مجال القيم . ففى نفس الوقت الذى أخذت فيه فكرة التاريخ والزمانية تحل محل فكرة الثبات والأزلية بوصفها أساس لتفسير الظواهر ، فى نفس هذا الوقت كانت تحدث ، على المستوى العملى ، تغيرات اجتماعية هائلة تبشر بقرب حدوث ثورة شاملة فى علاقات القوى بين البشر . وعندئذ بدأت تظهر لأول مرة حقيقة هائلة كانت هى المقدمة العملية الكبرى لكل ثورة : هى أن النظم الاجتماعية ليست أزلية منزلة من السماء ، وإنما هى من صنع الإنسان ومن خلقه ، وفى وسعه أن يعدل منها ما يشاء . بل أن الإنسان نفسه ليس له طبيعة ثابته ، ولا تحكمه مجموعة ثابته من القيم وإنما هو كائن قابل للتشكيل إلى غير حد ، ولا يقف شىء فى وجه قدرته على التغيير .

فالثورة ، والتقدم ، يتوقف مصيرها على الإيمان بفكرة قابلية الإنسان وما يضعه من نظم للتغيير . ومن المؤكد أن آمال الإنسان فى تطوير حياته وتحسين أحوال معيشته لا تعود تعرف حدودا منذ اللحظة التى يدرك فيها أن طبيعته ذاتها قابلة للتغيير ، وليس أدل على مدى التحول الهائل الذى طرأ على موقف الذهن البشرى فى هذا الصدد ، من أن عصرنا الحالى أصبح يعد التطور والتغيير مظهرا من مظاهر الكمال ، ويرى فى الثبات علامة من علامات النقص ، فالظواهر التى تنتمى إلى مجال العلم والمعرفة ، والنظم الاجتماعية ، ومظاهر الخلق والإبداع بكافة أنواعه ، كل هذه أصبح التغير والنمو دليلا على حيويتها وقدرتها على مسايرة الزمن . أما صفة الثبات ، التى كانت منذ عصر أفلاطون حتى عهد قريب تعد أهم معيار للحقيقة فى مجال المعرفة ، واكبر دليل على الاستقرار فى مجال العلاقات الاجتماعية ، فقد أصبحت تعنى التحجر والجمود وتعد عائقا فى وجه تحقيق الإنسان لكل ما فيه من إمكانات .

أخطاء التقدميين :

على أن كثير من المؤمنين بالقيم التقدمية يقعون دون وعى منهم فى أخطاء موروثة من تلك العهود الطويلة التى كان الثبات والأزلية يعدان فيها قيمة

عليا لكل الظواهر التى تتصل بالإنسان . من أهم هذه الأخطاء التقيد المفرط بالسلطة : فمن أوضح الصفات المميزة للتقدميين فى عصرنا هذا ، التجاء الكثير منهم إلى نصوص ثابته يعدونها مرجعا أخيرا ، وحكما فاصلا ، فى كل المشكلات التى يدور حولها أى خلاف . والحجة التى يتزرعون بها هى أن هذه النصوص ذات طابع تقدمى فى أساسه . ومع ذلك فمن الواضح أن النص التقدمى عندما يصبح مرجعا نهائيا ، وعندما يتخذ سلطة أخيرة لا تناقش ، يتحول إلى أداة تخدم أغراض التخلف. ذلك لأن الإيمان العميق بالتغيير ، وبأن الواقع المتطور نفسه هو المعيار النهائى لكل حقيقة يحتم علينا ألا نقف من النص موقف التقديس الخاشع مهما كانت درجة تقدميته ، وأقصى ما يمكننا أن نفعله إزاءه هو أن نتخذ دليلا هاديا ، أما إذا أصبح متعارضا مع التجربة الفعلية للمجتمع (وهو أمر لابد أن يحدث بمضى الوقت) فلا مفر عندئذ من التضحية بالنص ومجاراة الواقع ، وفى اعتقادى أن الخطأ الذى يرتكبه كثير من التقدميين فى هذا الصدد إنما يرجع إلى تحمسهم البالغ للحقيقة الجديدة التى كشفها لهم النص التقدمى ، وهى حقيقة تبهر عيونهم وقد تعطل – إلى حين – ملكة التفكير النقدى لديهم . وهذا أمر مشاهد بالفعل فى كل عصور التحول الكبرى : ففى الفترات الأولى بعد ظهور الأديان كانت القاعدة الشائعة هى التمسك بحرفية النص الدينى ، واتهام كل من يحاول إيجاد تفسير مستنير له بالمروق والخروج عن الدين ، ولكن استمرار التطور أدى فى معظم الحالات إلى التخفيف من هذا التزمت ، وإلى النظر بعين التسامح والفهم إلى كثير من " الخوارج " و " المارقين " . ومثل هذا لابد أن يحدث – وهو قد بدأ يحدث بالفعل – فى مجال التفكير السياسى بدوره: فالإيمان الحقيقى بالتطور لا بد أن يخلص الأذهان من عادة الاستشهاد ، فى كل صغيرة وكبيرة ، بنص جامد ، والاعتقاد بأن أى خلاف فى الفكر النظرى أو التطبيق العملى يمكن أن يحل بالرجوع إلى ما ورد عنه فى الكتب ، حتى لو كانت هذه الكتب وثائق كبرى للفكر التقدمى .

أما الخطأ الذى يقع فيه كثير من التقدميين فهو الاعتقاد بأن التغير ينبغى أن يسرى على القيم المتخلفة وحدها ، على حين أن القيم التقدمية ، عندما تتحقق لها

السيطرة ، ستظل ثابته ، أى بأن الهدف النهائى لكل تطور هو تحقيق مجتمع اشتراكى مكتمل العناصر ، بالمعنى الذى نفهمه الآن لهذه الكلمة . هذا الاعتقاد في رأينا غير صحيح ، لسبب جوهرى هو أن التغير لا يعرف غاية نهائية يقف عندها ، فمنذ اللحظة التى نعترف فيها بأن الإنسان كائن قابل للتشكل ، وبأن التطور الدائم يكون جزءا من طبيعة الحضارة البشرية . ومعنى ذلك أن غاية التطور ، عند من يؤمن حقا بالقيم التقدمية ، ليست هى الاشتراكية وحدها ، وليست أى نظام آخر يستطيع العقل البشرى أن يتصوره فى مرحلته الراهنة . أن الاشتراكية هى فى واقع الأمر نقطة بداية تطورات هائلة لابد لها أن تتلوها . وهذه التطورات سوف تسفر قطعا - خلال المستقبل البعيد للبشرية - عن أنواع من التنظيم لا نستطيع الآن أن نتكهن بها ولو على صورة تقريبية ، وكل ما يمكن تأكيده بشأنها هو أنها ، من الوجهة السلبية ، ستخلو تماما من جميع مظاهر الاستغلال . ففى التطور العلمى المذهل الذى تزداد سرعته بمضى السنين ، تفتح فى كل يوم إمكانات جديدة أمام الإنسان ، وإذا اقترن ذلك بتنظيمات اجتماعية تتخلص تماما من الاستغلال ، فإن النتيجة تكون ظهور عهود جديدة للإنسان لا يستطيع أشد الناس إغراقا فى الخيال أن يتخيلوها ، والمهم فى الأمر أن هذا التطور لن يسير حتما حسبما تقرره الكتب أو الدراسات النظرية ، وإنما سيسير مسترشدا بالتجربة ويأتينى على الدوام بالجديد الذى لم يكن نحلم به .

الحرية حالة أم عملية ؟

ولست أود أن أطيل الحديث عن ذلك النوع الآخر من القيم . الذى يتمسك به التقدميون والرجعيون فى آن واحد ، ولكنهم يختلفون أساسا فى تحديد معانيه ، وهو النوع الذى وعدت القارئ فى بداية المقال بالحديث عنه . فلدينا لهذا النوع نموذج واحد عظيم الأهمية ، تغنينا معالجته عن الكلام فى القيم الأخرى المنتمية إلى هذه الفئة ذلك الأنموذج الواحد هو قيمة الحرية .

ففكرة الحرية تكون جزءا أساسيا من مجموعة القيم التى لا يستطيع الإنسان الاستغناء عنها ، وأن يكون فهمه لها يختلف من النقيض إلى النقيض تبعا لفلسفته

العامة فى الحياة ، وهكذا يدعو أنصار التخلف وأنصار التقدم معا إلى الحرية، ويعدونها قيمة رئيسية تتوج حياة الإنسان المعنوية ، ولكن الاختلاف بينهما فى تفسير معناها يصل إلى حد التضاد التام ، بحيث لا يعود هناك عنصر مشترك بين هذه الحرية وتلك سوى اللفظ فحسب .

ولقد أسهب المفكرون في إيضاح مفهوم الحرية عند أنصار التقدم والتخلف إلى حد لا يعود من الممكن معه إضافة أى فكرة جديدة إلى هذا الموضوع في مثل هذا الحيز الضيق ، ومع ذلك ، فربما كان من المفيد أن نقدم إلى القارئ صيغة موجزة تعبر بدقة عن التضاد بين النظرية التقدمية والنظرية الرجعية إلى قيمة الحرية. هذه الصيغة هى أن الحرية فى التفكير الرجعى " حالة " ، وفى التفكير التقدمى " عملية " . فعندما يتحدث الداعون إلى قيم التخلف عن الحرية ، يعنون بذلك حالة معينة يتصف بها الإنسان ، ويدور كل الخلاف الميتافيزيقى بين أنصار الحرية وأنصار القهر أو الجبرية حول السؤال الآتى : هل هذه الحالة أم عكسها هى التى تلازم الإنسان ؟ أعنى هل يعد الإنسان بحكم تركيبه وتكوينه كائنا حرا أم مجبرا ؟ مثل هذا السؤال لا يحتمل إجابة وسطا ، وإنما هو يقرر أحد الأمرين على نحو مطلق . أما الداعون إلى قيم التقدم فإنهم يتحدثون عن الحرية على أنها عملية نامية متطورة، تسير مع تاريخ الإنسان بالتدريج ولا يمكن أن تقف عند حد ، أو تكتسب كاملة . وهكذا تتمشى النظرة " السكونية " إلى الحرية ، عند أنصار القيم المتخلفة ، مع موقفهم العام من الدفاع عن الثبات والأزلية وإنكار حقيقة التغيير ، على حين أن المفهوم " الحركى " للحرية عند أنصار القيم المتطورة يتلائم تماما مع فكرة التغيير والتقدم ، التى وصفناها من قبل بأنها جزء أساسى من البناء التقدمى للقيم . بل أن التقدم فى معناه الحقيقى ، إنما هو نفس العملية التى تنمو بها الحرية ، وتتحقق بها سيطرة الإنسان على الكون وتنمية لمواهبه وقدراته . وبهذا المعنى تكون الحرية عملية مستمرة ، لا تعرف حدا نهائيا تتوقف عنده ، وتظل تنمو طوال تاريخ الإنسان : ففى كل اختراع جديد ، من العجل الخشبية إلى الصاروخ الموجه ، مزيد من الحرية، وفى كل مرض يقهره الإنسان مزيد من الحرية وفى كل عائق طبيعى يتغلب

عليه الإنسان مزيد من الحرية . وبالاختصار ، فإن الإنسان لا " يكون " حرا ، وإنما " يصبح " حرا على قدر ما يبذل من الجهد وما يحقق من التقدم .

هذه بعض القيم الفلسفية الرئيسية فى مفاهيمها التقدمية والرجعية . ومن الواضح أن الاختلاف فى هذه المفاهيم ليس مجرد خلاف نظرى أو فلسفى وإنما هو خلاف فى النظرة الكاملة إلى العالم ، وفى الطريقة التى يحكم بها الإنسان على حاضره ومستقبله . والسؤال الذى يجب أن نوجهه لأنفسنا فى هذه المرحلة من تاريخنا هو : إلى أى حد استطاعت أذهاننا أن تتخلى عن قيم التخلف وتتحول إلى قيم التقدم ، وإلى أى حد أمكنها أن تجعل من هذه القيم الأخيرة ، لا مجرد أقوال تسرد ، بل أسلوب كامل فى الحياة ؟

الفكر الاشتراكي والتحدي المعاصر (*)

*فى رأيي أن ضرورة التجديد كامنة فى صميم الفكر الاشتراكى ذاته . فهناك على الأقل مبدآن رئيسيان فى هذا الفكر ، يحتمان القيام بمراجعة دائمة لأصول النظرية الاشتراكية :

- أول هذين المبدأين أن كل نظرية إنما هى انعكاس لواقع معين وتعبير عنه ، وأنها ليست بناء فكريا يرتكز على فراغ ، بل أن جذورها تتغلغل دائما فى الواقع الذى نبتت منه .
- وثانيهما أن الواقع فى تغيير مستمر ، وأن التحول قانون الحياة فى العالم الطبيعى والإنسان معا .

فإذا جمعنا بين هذين المبدأين ، أمكننا أن نقرر أن الفكر الاشتراكى ينطوى ، ضمن مقوماته الرئيسية التى لا تنفصل عنه ، على مبدأ ضرورة مراجعته وتعديله واعادة النظر فيه . ولو لم نعترف بهذا المبدأ الأخير ، لكنا نرتكز فى عدم اعترافنا هذا على قضايا تتنافى مع أصول الفكر الاشتراكى نفسه : إذا أننا عندئذ إما أن نكون ممن ينكرون تغير الواقع ، فنظن أن هذا الواقع قد ثبت وتحجر عند وضع معين ، وإما أن نكون من القائلين بإمكان وجود نظرية تظل محتفظة بصلاحيتها بالرغم من تغير الواقع الذى ظهرت أصلا لكى تعبر عنه .

على أن لفظ " المراجعة " قد أصبح من الألفاظ المشينة فى المصطلح الاشتراكى ، وأصبح الاتصاف به وصمة لا تغتفر ، والواقع أنه إذا كان المقصود من المراجعة هو معنى المروق والخيانة ، لكان فى هذه الطريقة فى فهم اللفظ ما

(*) الفكر المعاصر . العدد ٤٤ ، نوفمبر ١٩٦٨ .

يبررها. وأما إذا كان المقصود منه مجرد الانحراف عن خط أصلى، أو إعادة النظر فيه ، فلست أرى فى اللفظ ما يشين ، إذ أن الخط الأصلى قد ظهر فى ظل واقع معين ، والواقع دائم التغير ، فلابد من عملية إعادة نظر دائمة فى هذا الخط . وإذا أدرك المرء هذه الحقيقة عن وعى ، واستوعب مضمونها استيعابا كاملا ، لتبين له عندئذ أن الوضع المرغوب فيه هو " المراجعة " - بشرط أن تكون مخلصة واعية - وأن الوضع الذى ينبغى أن تنصب عليه الإدانة والاتهام هو التمسك المتحجر بقضايا ونظريات تتغير الأرض من تحتها دون انقطاع .

على أن تغيير الواقع الذى يستتبع ضرورة مراجعة النظرية لا يعنى أن النظرية ذاتها عقيمة ، أو أنها تعجز عن أن تقدم إلينا أى أساس للتنبؤ ، ذلك لأن التغير ، كما قلنا من قبل ، حقيقة طبيعية ترتكز عليها كل فلسفة ذات صبغة علمية . ومن جهة أخرى فإن هناك نوعا آخر من التغير ، يمكن أن يوصف بأنه تغير مفتعل أو متعمد ، يتم فرضه على الواقع قسرا من أجل هدم الأساس الذى ترتكز عليه النظرية، والحيلولة دون حدوث النتائج التى تتنبأ بها ، فالنظرية الاشتراكية تتنبأ بانهيار النظام الرأسمالى ، أو على الأقل بتزعزع أركانه ، نتيجة لحدوث تطورات معينة ، تتخذ صبغة التناقض الحاد ، فى داخله . والنظام الرأسمالى حريص على بقائه، ويدرك من جهة أخرى أن تطوره لوسار فى طريقه الطبيعى فسوف يؤدى إلى تحقيق التنبؤات التى تقول بها النظرية الاشتراكية ، ومن هنا فإنه يعمل على تغير مسار تطوره بطريقة مفتعلة حتى يحول دون تحقيق تنبؤاتها . مثل هذا التغير هو ، بمعنى معين - أى بالمعنى السطحى الظاهرى - تكذيب للنظرية الاشتراكية ، ولكنه بمعنى آخر أعمق ، تأييد وتأكيد لها ، إذ أنه لم ينبعث إلا عن مقاومة النظام الرأسمالى لها ، وإدراكه لخطرها على كيانه ، أى عن اعترافه الضمنى بصحتها .

ومع ذلك فإن النظرية الاشتراكية إذا تمسكت بطابعها التقليدى ، ولم تعمل على مواجهة الواقع الذى تعمد النظام الرأسمالى إحداث تغيرات مفتعلة فيه ، فإنها تكون بذلك قد ساعدت ، بطريقة غير مباشرة ، على تحقيق أهداف خصومها ، وبالتالى على هدم نفسها بنفسها . وبعبارة أخرى ، فإذا كان كل تنبؤ يرتكز على واقع

معين ، وإذا كان النظام الرأسمالى قد تعمد تغير الواقع الذى يعتمد عليه التنبؤ الاشتراكى ، فإن من الخطأ التمسك بحرفية هذا التنبؤ المبنى على واقع تم تجاوزه - حتى لو كان هذا التجاوز قد تم بطريقة مفتعلة - بل أن المسلك الصحيح فى هذه الحالة هو التعديل المستمر للنظرية فى ضوء الواقع الجديد .

وربما بدا للمرء أن هذه العملية لا نهاية لها : إذ أن هذا الواقع الجديد بدوره يمكن تغييره ، وعندئذ يتعين على النظرية أن تعدل نفسها من جديد ، وهكذا إلى مالا نهاية . ومن الجائز أن هذا صحيح ، بل إن من الممكن أن يذهب المرء إلى حد القول أن نفس عملية وضع نظرية ترسم خطوطا محددة للثورة الاشتراكية فى المستقبل ، يمكن أن تعد بمعنى معين معوقا لهذه الثورة ذاتها ، من حيث أنها تنبه الخصم إلى نقاط ضعفه الداخلية وتدفعه إلى بذل جهوده من أجل تلافيها ، والحيلولة دون تحقيق الظروف التى تصدق فى ظلها النظرية . كل ذلك قد يكون ممكنا ، لكنه لا يدعو إلى اليأس أو التوقف عن العمل والتفكير ، بل إن كل ما يدل عليه هو أن طريق الكفاح أمام الفكر الاشتراكى طويل وشاق ومتعرج ، وأن أصحاب النظريات التى ترسم لهذا الكفاح مسارا واحد يسير فى خط مستقيم ، غالبا ما ينتهى بهم الأمر إلى واقع يصدمهم ويكذب تنبؤاتهم .

وعلى الرغم من أن ضرورة إعادة النظر فى أسس الفكر الاشتراكى تبدو أمرا واضحا لا يحتاج إلى تبرير ، فإن الكثيرين ممن تتيح لهم تجاربهم ويسمح لهم مستواهم الفكرى ، بممارسة نقد النظرية الاشتراكية ، يحجمون عن ذلك النقد ، أو لا يسيرون فيه إلى الحد الذى ينبغى عليهم أن يمضوا إليه . وبطبيعة الحال فإن أعداء النظرية لا يترددون فى توجيه شتى ألوان الانتقادات إليها ، ولكننا لا نود أن نتحدث عن هذا النوع المغرض من النقد ، بل أن موضوع اهتمامنا هو النقد النزيه المحايد ، فضلا عن النقد النابع من باطن الفكر الاشتراكى ذاته . مثل هذا النقد الأخير يعانى فى عصرنا أزمة ينبغى له أن يتغلب عليها . وربما أمكننا أن ندرك أسباب هذه الأزمة إذا اختبرنا الموقف الذى تتخذه كل فئة من فئات المفكرين القادرين على النقد ، إزاء أسس النظرية الاشتراكية .

فهناك فئة من المفكرين تجعل للاتساق المنطقى أهمية تعلو على كل الاعتبارات العملية . وهذه الفئة لا تتردد ، حين تجد ما تتصور أنه تناقض فى النظرية الاشتراكية ، فى الانحياز فكريا إلى المعسكر الآخر ، بحيث أن خصومتها الفكرية البحتة تنتهى بها إلى اتخاذ موقف الدفاع عن الرأسمالية . هذه الفئة ، التى تبدأ فى واقع الأمر بداية محايدة لا تتحكم فيها اعتبارات المصلحة أو التحيز ، تغفل فى تفكيرها حقيقة هامة لا ينبغى أن تغيب عن ذهن أى مفكر نزيه : هى أن الاشتراكية ، حتى لو بدت مفتقرة إلى الاتساق المنطقى ، ومنطوية على بعض الصعوبات الفكرية ، هى فى الوقت ذاته ضرورة عملية ، وأن قيمتها العملية هذه ينبغى أن تدفعنا إلى بذل الجهد اللازم من أجل تخليصها من أية صعوبات نظرية تقع فيها ، وإذن فموقف هذه الفئة من المفكرين سلبى ومفتقر فى حقيقة الأمر إلى تلك النزاهة التى يدعيها أصحابها لأنفسهم ، وحسبنا أن نذكر أن النظام المضاد ، الذى ينتهون إلى الدفاع عنه، ينطوى على المزيد من المتناقضات النظرية ، فضلا عن أضراره العملية والإنسانية الفادحة .

وهناك فئة أخرى من المفكرين ، تدرك عن وعى هذه الحقيقة التى نبهنا إليها فى صدد الفئة السابقة ، فتوجه إلى الفكر الاشتراكى نقدا نظريا ، ولكنها تؤكد ضرورة التمسك بممارستها عمليا . هذه الفئة وإن كانت أشد إخلاصا من الفئة السابقة. تعانى نوعا من " الفصام " : إذ أن موقفها النظرى يسير فى جانب وموقفها العملى يسير فى جانب آخر ، ومع أن التجانس بين النظر والعمل شرط لابد من تحقيقه لكى يكتمل إيمان الإنسان بالهدف الذى يعمل من أجله . فالمفكرون المنتمون إلى هذه الفئة يتخذون إذن موقفا لا يمكن الاستقرار عنده طويلا ، بل ينبغى تجاوزه .

وهناك فئة ثالثة تخشى أن يؤدى بها نقد الفكر الاشتراكى إلى النهاية التى انتهت إليها الفئة الأولى ، أى الانحياز إلى الموقف المضاد ، فتحجم عن النقد ، لا خوفا من أى عامل خارجى ، بل حرصا على البقاء فى زمرة المفكرين التقدميين . هذه الفئة تؤمن بحتمية انتصار الاشتراكيين فى آخر الأمر ، وتعلم أن السير فى طريق

الاشتراكية معناه مسايرة تيار التاريخ ذاته ، ونظرا إلى أنها لا تريد أن تقف في وجه حركة التاريخ ، فإنها تمتنع عن الجهر بما تشعر به في قرارة نفسها من ضرورة مراجعة أسس فكرية معينة للنظرية الاشتراكية . وهذا الموقف بعيد كل البعد عن الانتهازية ، بل إنه ناجم عن الإخلاص الشديد للمبدأ الاشتركى ذاته ، وعن الرغبة في عدم اتخاذ موقف النقد حتى لا يفيد منه الخصم في المعركة الضارية التي يشنها على الحركة الاشتراكية ، ومع ذلك فإن حركة التاريخ هذه لا تسير آليا ، وعلى نحو منفصل عن جهود الإنسان من أجل تحقيقها ، بل إن سيرها في طريقها الصحيح يتوقف إلى حد بعيد على قدرتنا على تخليص القوة الدافعة للتاريخ - أعنى المبدأ الاشتراكى - من كل ما يمكن أن يبعث فيها أى نوع من الوهن والتردد . وإذن فموقف هذه الفئة بدورها يفتقر آخر الأمر إلى الحكمة وبعد النظر .

كل هذه الفئات إذن تمثل اتجاهات في النقد الاشتراكى تفتقر إلى الاكتمال والنضج بدرجات متفاوته . والواجب أن يتسع الفكر الاشتراكى لكل نوع من النقد مادام هذا النقد مخلصا لا يصدر بدافع الاصطياد المتعمد للأخطاء . بل إن قوة الفكر الاشتراكى وحيويته ، في هذه الفترة التي نمر بها من تاريخ العالم ، تتوقفان على مدى قدرته على مراجعة ذاته ، ومقارنة أسسه النظرية بطبيعة الواقع الذى أصبحت هذه الأسس تطبق عليه ، وتعديل هذه الأسس على النحو الذى يقطع على الخصم طريق استغلال أى تناقض بين الفكر النظرى والممارسة العملية .

* * * *

في ضوء هذا المبدأ العام - أعنى الاعتراف بأن المراجعة المستمرة ضرورة حيوية للفكر الاشتراكى ، بل هى الموقف الذى يتمشى بالفعل مع أسس هذا الفكر - يصبح من واجب الكاتب ألا يتردد في الإدلاء برأيه فيما يرى أنه تعديلات لابد من إدخالها على الفكر الاشتراكى حتى يكون أقدر على مواجهة الخصومة العنيدة للفكر الرأسمالى ، وعلى أن يحقق إيجابيا رسالته الإنسانية الرفيعة .

ومن المحال أن يتسع مقال كهذا ، بطبيعة الحال ، لأية مناقشة مفصلة لموضوع على هذا القدر من الخطورة ، فضلا عن أن هذه المسألة يمكن ، بمعنى

معين ، أن تعد المحور الذى يدور حوله كل ما يصدر من دراسات عن الاشتراكية . ولن يستطيع المرء فى مثل هذا الحيز ، أن يضع رءوسا لمسائل تستحق أن تكون موضوعا لتفكير أكثر تعمقا وتفصيلا . فالنقاط التى سنشير إليها فى هذا المقال لا تعدو أن تكون طرحا لأسئلة تحفز على مزيد من التفكير ، أما الإجابات ذاتها فإن الزمن ، والتجربة ، والممارسة ، هى الكفيلة بأن تضع لها أفضل صيغة ممكنة .

فكرة الصراع الطبقى :

مفهوم الطبقة من المفاهيم الأساسية فى التفكير الاشتراكى . والتقسيم الطبقى الثنائى التقليدى ، أعنى تقسيم المجتمع إلى : من يملكون ، ومن لا يملكون، أو المستغلين أو المضطهدين ، هو واحد من الأسس الكبرى التى يقوم عليها الفكر الاشتراكى لتطور العلاقات الاجتماعية ، ولقد كان الفهم التقليدى للطبقات ، فى النظرية الاشتراكية ، فهما مبسطا إلى حد ما ، يرتكز على وجود ثنائية تتخذ أشكالا متباينة فى مختلف فترات التطور الاقتصادى ويقوم بين طرفيها تناقض حاد هو الذى يحرك التاريخ ، وآخر أشكال هذه الثنائية فى العصر الرأسمالى ، هو التضاد بين الطبقة البورجوازية والبروليتاريا أو الطبقة العاملة ، وعلى أساس الصراع بين هاتين الطبقتين فى عصرنا هذا تتحدد نتيجة الكفاح من أجل تحقيق الاشتراكية .

ولقد ظهر بوضوح ، منذ تجربة الثورة الاشتراكية الرائدة فى روسيا ، أن مفهوم الطبقة هذا يحتاج إلى بعض التعديل : إذ أن الثورة ظهرت فى بلد لا يمثل العمال فيه نسبة غالبة أو قوة ضاغطة تستطيع بمفردها أن تحمل على أكتافها عبء الثورة ، وكان اشتراك العمال والفلاحين فى الثورة الروسية مؤديا إلى إدخال تعديل على مفهوم الطبقة ، وعلى طبيعة الصراع الطبقى فى العصر الحديث ، وسميت هذه " المراجعة " المبكرة باسم " النظرية اللينينية " ، التى أصبحت عنصرا جديدا مضافا إلى النظرية الاشتراكية ، وإن كان نجاحها على المستوى العملى . واندماجها فى التيار الرئيسى للفكر الاشتراكى ، وقد حال دون النظر إليها على أنها " مراجعة " بالمعنى السيء لهذه الكلمة .

على أن التطورات الأخيرة للتجربة الاشتراكية في مختلف أنحاء العالم قد أضفت على مفهوم الطبقة تعقيدا هائلا ، بحيث أصبحت الثنائية التقليدية مجرد إطار خارجي عام ، توجد في داخله اتجاهات متشابكة ومعقدة يتحتم على الفكر الاشتراكي أن يواجهها ويعمل لها حسابا إذا شاء أن يحافظ بقدرته على فهم حركة المجتمع الإنساني والتحكم فيها .

فالفكر الاشتراكي التقليدي يرتكز إلى حد بعيد على فكرة وحدة الطبقة العاملة في مختلف أنحاء العالم ، ومع ذلك فإن هذه الوحدة بعيدة كل البعد عن التحقق في وقتنا الحالي . ذلك لأن الفارق بين مستوى الطبقة العاملة في البلاد الغنية ، ونظيرتها في البلاد الفقيرة ، يبلغ من الضخامة حدا يحول دون تصور أية وحدة في المصالح بينها ، ويجعل من الضروري إعادة النظر في الدعوة إلى اتحاد "عمال العالم " من أجل تحقيق الثورة الاشتراكية .

ففي البلاد الرأسمالية الكبرى ، أصبح في مجموعهم على مستوى شبه بورجوازي ، بحيث غدا من الصعب التأثير فيهم عن طريق الإشارة إلى حالة الفقر التي تزداد سوءا في ظل النظام الرأسمالي . ومن الواجب أن ننبه ، كما قلنا من قبل ، إلى أن هذا الارتفاع في مستوى معيشتهم ليس ناجما عن تطور داخلي في النظام الرأسمالي نفسه ، أو عن ميزة يتسم بها هذا النظام وتؤدي به إلى رفع مستوى العمال في داخله ، بل إنه في واقع الأمر محاولة دفاعية من النظام الرأسمالي لحماية نفسه، وبالتالي فهو نتيجة غير مباشرة للدعوة الاشتراكية ذاتها . ومن ذلك فإن الأمر الواقع ، الذي ينبغي على الفكر الاشتراكي أن يواجهه ، هو أنه لم يعد من الممكن مخاطبة العامل في الدول الرأسمالية المتقدمة عن طريق تنبيهه إلى حالة البؤس التي يعيش فيها . وبعبارة أخرى فإن شعار " أيها العمال ، ليس لديكم ما تفقدونه إلا أغلالكم !" لا يمكن أن يكون قوة محركة للعامل الأمريكي أو الألماني الغربي مثلا ، وإذ أن لديه ، إلى جانب أغلاله ، الكثير مما يخشى أن يفقده . ولابد للفكر الاشتراكي من أن يبحث عن وسيلة أخرى لمخاطبة مثل هذا العامل .

ومن جهة أخرى ، ففى البلاد المتخلفة ، يمكن أن يؤدى الفقر الشديد ، وانتشار الجهل ، والانحلال العام الذى يولده تراكم البؤس جيلا بعد جيل ، إلى ضياع قدر كبير من صلابة الطبقة العاملة وإصرارها على الكفاح ، بحيث يسهل وقوع العمال ، أو وقوع الأقلية المتزعمة لهم ، فريسة للاغراءات والمساومات ، وتصبح الطبقة العاملة فى عمومها قوة أقرب إلى السلبية يسهل التسلط عليها وتوجيهها فى اتجاهات تتعارض مع مصالحها الحقيقية . وفى هذه الحالة قد يكون من المفيد التفكير فى إعطاء دور أكبر للقوى المثقفة ، التى يمكن أن يؤدى وعيها وفهمها العام للأمور إلى إكسابها مزيدا من الصلابة فى الكفاح من أجل تحقيق الاشتراكية .

وعلى أية حال ففى عالم اليوم من المتغيرات ما يجعل من الضرورى على المفكرين الاشتراكيين أن يعيدوا النظر فى فكرة التعارض الطبقى بين البرجوازية والبروليتاريا ، وفى الشعارات التى تجعل من هذه الطبقة الأخيرة القوة التقدمية الوحيدة التى يمكنها أن تحمل لواء الدعوة الاشتراكية . وليس معنى ذلك أن هذه الشعارات باطلة ، بل معناه أن الواقع الحالى ، فى تعقده الشديد ، يحتاج إلى مراجعة وتعديل لهذه الأفكار التى ظهرت فى ظل واقع أبسط بكثير .

ولقد أدى التفاوت الشديد بين مستوى الطبقات العاملة فى البلدان المختلفة إلى جعل الفوارق القومية ، فى بعض الأحيان ، أشد تأثيرا من الفوارق الطبقية . فالدول نفسها أصبحت تكون طبقات فيما بينها ، وهناك دول " رأسمالية " حتى بطبقاتها العاملة ودول أخرى " بروليتارية " حتى بطبقاتها البورجوازية . ويؤدى التباين الهائل فى المستوى العلمى والتكنولوجى بين هذه الدول إلى مزيد من التعقيد فى معنى الصراع الطبقى : إذ أن طبيعة هذا الصراع وأهدافه لابد أن تختلف فى حالة الدول المتخلفة . بل أن من الواجب ، حتى فى الدول الاشتراكية ذاتها ، أن تكون أساليب التطبيق فى دولة متقدمة ثقافيا وتكنولوجيا ، مثل تشيكوسلوفاكيا ، مختلفة إلى حد بعيد عن أساليب التطبيق فى دولة مثل بلغاريا . ومثل هذه المرونة فى تطبيق المبدأ الاشتراكى ذاته كان يمكن أن تؤدى إلى الحيلولة دون وقوع كثير من المصاعب التى تتردد على الأسماع فى هذه الأيام .

مشكلة السياسيين والخبراء :

ومن المشكلات الهامة التى تستحق التفكير والمراجعة ، مشكلة العلاقة بين الجهاز السياسى والجهاز الفنى ، أو جهاز الخبراء ، فى النظم الاشتراكية . فحتى الآن كان الاتجاه السائد هو أن تكون للجهاز السياسى السلطة العليا الموجهة ، ولجهاز الخبراء سلطة التنفيذ فى الحدود التى يرسمها الجهاز الأول . ولاجدال فى أن الدوافع التى أملت هذا الوضع ، فى البداية ، كانت تغليب المصلحة العليا للأهداف الاشتراكية العامة على أى اعتبار آخر . ولكن الخبرة الطويلة فى تطبيق هذا النظام كشفت ، فى حالات غير قليلة ، عن صعوبات لم يكن من الممكن التنبيه إليها فى المرحلة الأولى من مراحل التطبيق ، وهى مرحلة تتسم عادة بقدر غير قليل من المثالية . ففى كثير من الأحيان أدى إعطاء السلطات الرئيسية للجهاز السياسى إلى تجاهل أو إهمال لآراء الخبراء ، وإلى تهاون من جانب هؤلاء الآخرين ، حين يجدون أن خبراتهم لا تجد لنفسها مجالا تمارس فاعليتها فيه . ومن جهة أخرى تحول الجهاز السياسى فى بعض الأحوال إلى فئة محترفة تستهدف المحافظة على مصالحها الخاصة ، وتضع هذه الغاية فوق أى اعتبار آخر . ومثل هذا التحول يمكن أن يلحق ضررا كبيرا بالمرافق التى تحتاج إدارتها إلى خبرة وكفائة فنية ، فضلا عن أنه يهبط بمستوى العمل السياسى ويشوه صورته فى أعين الناس .

فأمام الفكر الاشتراكى إذن مهمة حيوية ، هى أن يعيد النظر فى العلاقة بين سلطة الاجهزة السياسية وسلطة أجهزة الخبراء ، ويعيد تخطيط الحدود بينهما فى ضوء الخبرة المكتسبة من تجارب دول عديدة ، واضعا نصب عينيه أن التعارض الكبير بين هذين الطرفين قد بولغ فيه ، وأن هذه المبالغة ألحقت فى بعض الأحيان أضرارا فادحة بالأهداف الحقيقية للعمل السياسى والإنتاج الاجتماعى فى آن واحد.

التنمية والإنسان :

ولقد اكتسب الفكر الاشتراكى ،ولاسيما فى الآونة الأخيرة ، من التجارب ما يسمح له بأن يعيد النظر فى مشكلة أساسية من المشكلات التى تواجهه ، ألا وهى

العلاقة بين هدف التنمية الاقتصادية وبين القيم الإنسانية بوجه عام . ذلك لأن الفكرة الاشتراكية ظهرت أصلاً من أجل تحقيق أهداف إنسانية رفيعة . والقوة الدافعة لكبار الاشتراكيين كانت رد اعتبار الإنسان من بعد أن حالت عوامل الظلم والاستغلال طويلاً بينه وبين تحقيق إمكانياته بحرية . وبعبارة أخرى ، فالفكر الاستراتيجى يتميز منذ عهوده الأولى بنزعة إنسانية واضحة كل الوضوح . ومع ذلك فإن من أكبر الانتقادات التى يوجهها خصوم هذا الفكر إليه فى هذه الأيام ، والتى يجيد هؤلاء الخصوم استغلالها ويجنون منها فائدة كبرى ، تجاهله للإنسان . فكيف استطاع أعداء الاشتراكية أن يوجهوا إليها نقداً كهذا ؟

من الأمور المسلم بها أن عملية بناء الاشتراكية قد اقترنت ، فى بعض الدول ، بنوع من الضغط القاسى الذى يصعب على الإنسان أن يتحمله ، وإذا كانت الغاية فى هذه الحالة سليمة ، فإن الوسيلة يمكن أن تلحق بالغاية أفدح الضرر . ذلك لأن هذا الضغط الزائد على قوة تحمل الإنسان يفترض فى أفراد المجتمع نوعاً من الغيرية ، والتضحية فى سبيل الأجيال التالية ، لايستطيع كل إنسان اكتسابه فى ظل القيم التى ظلت البشرية تعيش عليها حتى اليوم . ومازال من الحقائق المؤكدة حتى اليوم أن لدى كل إنسان ميلاً أن يشاهد فى حياته جزءاً على الأقل من ثمار الجهود التى أفنى عمره فى بذلها ، ويستمتع بها معنوياً ومادياً . وقد عرف مفكرو النظام الرأسمالى كيف يستغلون نقطة الضعف هذه ، وربما كان جزء كبير من الاضطراب الذى تعانيه بعض التجارب الاشتراكية راجعاً إلى هذه المسألة بالذات .

ومن جهة أخرى فإن هذا الضغط الزائد على طاقات الإنسان ، وكذلك الحاجة إلى توجيه المجتمع حسب خطة مرسومة مقدماً ، أثار تعارضاً آخر من النزعة الإنسانية ، يتمثل فى تقييد بعض الحريات الأساسية . والحق أن المفكر النزيه لا يملك إلا أن يشعر بالحيرة حين يجد بعض النظم الاشتراكية تعطى الرأسماليين المستغلين كل الفرص التى تتيح لهم أن يعلنوا من أنفسهم حماة لحرية التفكير والتعبير وغيرها من الحقوق التى كافح الإنسان من أجلها قروناً عديدة . وأقول أن هذا الأمر محير للمفكر النزيه ، لأن مثل هذا المفكر يعلم حق العلم مدى زيف

الحرية المزعومة فى المجتمعات الرأسمالية ، ومدى الخبث والدهاء اللذين يشكل بهما النظام الرأسمالى اتجاهات الرأى العام فى بلاده من خلال كافة أجهزة الإعلام ، التى هى فى الوقت ذاته مرافق ذات مصالح رأسمالية معروفة . هذه حقيقة واضحة ، ومع ذلك فإن كل شيء يبدو ، على السطح ، كما لو كان يسير تلقائيا بحرية تامة . أما فى تلك التجارب الاشتراكية التى نتحدث عنها ، فإن الاعتراف بتقييد الحرية علنى صريح ، مما يعطى الخصوم فرصة - هم أبعد الناس عن استحقاقها - لكى ينادوا بأنهم هم وحدهم الحريصون على حرية الإنسان .

فهل كتب على الفكر الاشتراكى أن يقف عاجزا إزاء مشكلة الحريات التى يسميها ، على نحو غير مقنع تماما ، باسم الحريات الليبرالية ، ويجعل منها جزء من تكوين النظام الرأسمالى وحده ، ويعطى بذلك للخصوم سلاحا لا يحلمون به ؟ هل سيظل هذا الفكر يحكم على نفسه بالابتعاد عن النزعة الإنسانية التى كانت هى مصدر قوته الأولى ؟ وإلى متى سيظل يسمح لأعداء الإنسان باتهام الاشتراكية بأنها لا تعيش إلا داخل جدران أغلقت نوافذها ، وأوصدت أبوابها بإحكام ؟ أليس التفكير فى وسيلة للخلاص من هذا المأزق أقدس رسالة ينبغى أن يكرس لها مفكرو الاشتراكية جهودهم فى هذه الفترة الحاسمة من تاريخ نضالهم ؟

إن من الأمور المسلم بها أن أيدى خصوم الاشتراكية تتدخل بكل ما تملك من قوة لكى تثير الصعوبات أمام أى نظام اشتراكى تستطيع أن تمارس مؤامراتها عليه . ولكن هناك حقيقة ينبغى على الفكر الاشتراكى أن يعترف بها ويواجهها صراحة: وهى أن هذا التآمر وهذا التخريب إنما يستغل أخطاء موجودة بالفعل . وبقدر ما يجد التآمر صدى فى نفوس الجموع الكبيرة من الناس ، حتى أصحاب المصلحة الحقيقة فى بقاء النظام الاشتراكى منهم ، تكون هذه الأخطاء أفدح وأخطر . وفى مثل هذه الأحوال لا ينبغى أن تقتصر مهمة الفكر الاشتراكى على التنديد بتآمر الخصم وتخريبه ، بل أنه ينبغى أن يبحث بصدق وأمانة وصراحة فى أصل العيوب ونقاط الضعف التى استطاع التآمر أن يستغلها ، والتى لولاها لما استطاع أن يجد لنفسه منفذا ، وكلما كان الفكر الاشتراكى أسرع إلى كشف أخطائه

الداخلية ، ومعالجتها قبل أن تستفحل ، كان ذلك خيرا ألف مرة من الانتظار حتى يفلت الزمام ، ومعالجة الداء فى آخر لحظة بطريقة البتر .

سياسة التعايش السلمى :

وأخيرا ، فلعل من أهم المسائل التى تشكل تحديا جبارا أمام الفكر الاشتراكى فى أيامنا هذه بالذات ، مسألة حدود سياسة التعايش السلمى . وأوضح دليل على خطورة هذه المسألة ، إن الآراء منقسمة حولها ، داخل المعسكر الاشتراكى ، إلى ما يزيد عن أربعة اتجاهات يمكن تمييزها بوضوح . والأشكال الذى يواجهه مبدأ التعايش ذاته والذى يحتم بالتالى إعادة تقدير حدود هذا المبدأ ومدى إمكان استمرار تطبيقه ، هو أن فكرة التعايش ، التى كان المقصود منها فى الأصل تقليم أظافر المعسكر الرأسمالى ، بإشاعة جو سلمى يتنافى مع مصالح الرأسمالية التى لا تزدهر إلا فى جو يسوده التوتر والعدوان ، هذه الفكرة قد تحولت فى السنوات الأخيرة إلى أداة تخدم المعسكر الرأسمالى .

ولسنا نرى ما يدعو إلى تقديم أى شرح مفصل للطريقة التى استطاع بها المفكرون المدافون عن الرأسمالية أن يقبلوا مبدأ التعايش من أداة لتوريط نظامهم إلى أداة لخدمة مصالحهم ، تسبب لأصحاب هذا المبدأ وواضعيه أنفسهم حرجا شديدا . لكن يكفينا أن نشير إلى أنهم ، مع احتفاظهم بنوع من التعايش السلمى على مستوى الدول الكبرى ، ينتهزون كل الفرص لخرق هذا التعايش على كل المستويات الأخرى ، أعنى لإيجاد حالة من التوتر المستمر ، تهدد بقيام حرب شاملة وإن لم تكن تؤدى إليها بالفعل . هذا التوتر يعطى القوى العدوانية حرية العمل ، ويشل فى الوقت ذاته القوى ذات المصلحة فى السلام ، لأن تدخلها لابد أن يزيد من التوتر إلى الحد الذى يهدد السلام العالمى تهديدا فعليا . ومن هنا كانت حرية الحركة الواضحة التى اتسمت بها سياسة الولايات المتحدة فى السنوات الأخيرة ، والتى استطاعت بفضلها أن تلحق بالمعسكر الاشتراكى وبمعسكر الحياد الإيجابى ، نكسات على جبهات متعددة .

هناك إذن حاجة ملحة إلى إعادة تقويم سياسة التعايش السلمى واختبارها فى ضوء التجارب الأخيرة ، لاسيما وأن هناك ثورة على هذه السياسة داخل المعسكر

الاشتراكى نفسه . ولكن مما يزيد المسألة تعقيدا ، أن اتباع هذه السياسة يبدو أمرا لا مفر منه مادام المعسكر الرأسمالى ، وعلى رأسه الولايات المتحدة ، لايزال هو المتفوق اقتصاديا وعسكريا . فالمواجهة المباشرة مستحيلة مادام الخصم سيلجأ فيها ، إذا وجد نفسه في مأزق شديد ، إلى استخدام كل ما يملك من قوة . وعلى هذا الأساس يبدو المعسكر الاشتراكى مضطر إلى الأخذ بشكل من أشكال سياسة التعايش السلمي ، إلى أن ينقلب الميزان الاقتصادى لصالحه . وبعبارة أخرى فهناك نوع من المهادنة السياسية والعسكرية ، يجرى خلالها العمل على أشده من أجل تعويض النقص وسد الفراغ في الميدان الاقتصادى . وبهذا المعنى يبدو التعايش السلمى مرحلة مؤقتة تمنح المعسكر الاشتراكى مهلة يستطيع خلالها أن يلحق بالمعسكر الرأسمالى ثم يسبقه في الميدان الحقيقى الذى يقرر نتيجة المعركة ، وهو ميدان الإنتاج الاقتصادى . فإذا ما تحقق له هذا السبق ، أمكن أن تحل كل المشكلات الأخرى دون عناء .

ولكن هذا التصوير للموقف يكشف لنا عن تعقيدات هائلة في الصراع الراهن بين المعسكرين . ذلك لأن النظام الرأسمالى يدرك بدوره هذه الحقيقة ، ويعمل كل ما فى وسعه للحيلولة دون تحقق الظروف التى قد تساعد الخصم على التفوق عليه . وليس التوتر الذى يخلقه ، والحروب الصغيرة والمتوسطة التى لا يكف عن إثارتها ، سوى محاولات زيادة عبء التسلح على العالم الاشتراكى والعالم الثالث، أى على المعسكر صاحب المصلحة فى السلام . ومن الواضح أن التفوق الاقتصادى الراهن للمعسكر الرأسمالى يسمح له بتحمل أعباء التسلح والرفاهية الاجتماعية فى آن واحد ، على حين أن هذه الأعباء تحد من قدرة المعسكر الاشتراكى على تحقيق الرفاهية ، فضلا عن أنها تؤخر بعملية لحاقه بالعالم الرأسمالى فى الميدان الاقتصادى . وبعبارة أخرى فإن التعايش السلمى فى ظل التوتر الراهن لا يحقق الغرض المقصود منه ، وهو أن يعطى المعسكر الاشتراكى فسحة من الوقت يستطيع خلالها أن ينال بالتدريج قصب السبق فى البناء الاقتصادى .

ومن جهة أخرى فإذا حاول النظام الاشتراكى أن يضاعف من جهده حتى يستطيع تحمل أعباء التسلح والنمو الاقتصادى معا ، فإنه سيصطدم حتما بذلك العامل الإنسانى الذى أشرنا إليه من قبل ، وسيضطر إلى اتخاذ مزيد من تدابير الضغط المادى والمعنوى ، وهذا وحده عامل من عوامل تأخير التفوق المنشود .

إنها إذن صورة معقدة غاية التعقيد ، وهي نوع من المعادلة الصعبة ذات الحدود المتعددة . وفي اعتقادي أن الفكر الاشتراكي يستطيع أن يجد لنفسه مخرجا من هذا المأزق لو واجه في تعقده وتشابكه مواجهة صريحة ، وتلك على أية حال من التحديات الكبرى التي تقابل هذا الفكر في المرحلة الراهنة من تاريخه .

* * * *

إن مراجعة الفكر الاشتراكي لنفسه في ضوء التطورات الأخيرة ضرورة لا مفر منها ، بل هي المعيار الحقيقي الذي يكشف عن مدى إخلاص هذا الفكر لأهدافه . أما التمسك الحرفي بالنظريات التقليدية دون محاولة لتجديدها تماشيا مع ظروف العالم سريع التغير ، فلا يؤدي إلا إلى تشويه للفكر الاشتراكي ، وللتجربة الاشتراكية ذاتها . وفي اعتقادي أن تحقيق تجربة اشتراكية مشوهة أشد ضررا حتى من العجز عن تحقيق أي نوع من التجربة الاشتراكية . ذلك لأن من السهل أن يخلط الناس بين الصورة المشوهة وبين مبدأ الاشتراكية ذاته ، فيكون في ذلك ما يعوق ظهور أي تطبيق صحيح لهذا المبدأ في المستقبل .

إن طريق الاشتراكية هو طريق التاريخ ، ولكن التاريخ لا يصنع نفسه بنفسه ، ولا يكشف عن مساره إلا لأولئك الذين يحسنون التفكير فيه ، ويتبينون اتجاهه من خلال ذلك الضباب الكثيف من التعقيدات التي تخفي معالمه . ولن يكون في وسع أي مفكر أن يساير حركة التاريخ لو سار معها ردحا من الزمن ثم تصور أنه اهتدى إلى الطريق ، وظل سائرا بعد ذلك في خط مستقيم لا يلتفت يمنة ولا يسرة . كلا ، إن أعين العقل ينبغي أن تظل مفتوحة على الدوام . ومسار التاريخ في هذا العالم المعقد الذي نعيش فيه شديد التعرج والالتواء ، واتجاهه يزداد تعقيدا كلما بدا لنا أننا نقترب من الهدف . ولا بديل لكل مفكر تقدمي من أن يبذل كل ما أوتي من قوة لكي يحلل الواقع المعقد الذي نعيش فيه ، ويتجاوز في تحليله هذا مرحلة الحلول السهلة والإجابات السريعة والتفسيرات المعدة سابقا .

في هذا الطريق الشاق الطويل الذي ينبغي سلوكه من أجل تحقيق الاشتراكية ، لن يكون في وسع أحد أن يدعي أنه توصل وحده إلى كل الإجابات عما يعترضه من المشكلات ، ولكن حسب الفكر أن يثير التساؤلات وينبه إلى خطورة العقبات ، أما الاهتداء إلى الاجابات الصحيحة والسعي العملي من أجل تحقيقها ، فتلك مهمة أجيال إنسانية كاملة .

الاشتراكية .. والقيم الروحية (*)

*في أذهان كثير من المثقفين تصور للعلاقة بين الاشتراكية والقيم الروحية أود أن أعلن ، منذ بداية هذا المقال ، أنني أرفضه من أساسه ، بل إنني ما كتبت هذا المقال إلا لكي أفنده وأثبت أن الاعتقاد النظري به ينطوي على استحالات ومتناقضات عقلية ، على حين أن التطبيق العملي له يجر وراءه من التشتت في السلوك ، والتردد والتعثر في العزم والقصد ، ما لا تملك أمة تسعى إلى الأخذ بأسباب النهوض أن تترك نفسها فريسة له .

هذا التصور الذي اعترض عليه يمكن التعبير عنه ، في صيغة موجزة ، بقولنا : أن الاشتراكية والقيم الروحية تسيران جنبا إلى جنب حتى مرحلة معينة ، ثم تفترقان بعد ذلك . وبعبارة أخرى فالاشتراكية تظل غير متعارضة مع القيم الروحية مادامت معتدلة ، اما إذا تطرفت ، فإنها ترفض هذه القيم الروحية ، ويفترق طريقهما إلى الأبد.

وتجد هذه الدعوة تأييد قوي من ذلك الميل الطبيعي في نفوسنا إلى قبول شكل من أشكال " نظرية الوسط " التي وضعها أرسطو في الأخلاق ، والتي تعبر عن نفسها في أمثال شعبية مثل " خير الأمور الوسط " . هذه النظرية تذهب إلى أن الفضيلة وسط بين رذيلتين : كالشجاعة هي وسط بين الجبن والتهور . أي أن هناك خطا ممتدا ، يتميز بالاشتداد والتكثيف التدريجي لصفة ما ، وهذا الخط يبدأ من رذيلة وينتهي إلى رذيلة ، بينما تقع الفضيلة في موقع ما عند الوسط أو بالقرب منه ، وعلى ذلك فإن الإفراط في الفضيلة ، شأنه شأن التفريط فيها ، ينقلب إلى رذيلة. وبهذا المعنى يكون الإفراط في الاشتراكية - تبعا لهذا الرأي الشائع - رذيلة تؤدي إلى ضياع القيم الروحية والتنكر إليها .

(*) الفكر المعاصر . العدد ٥٦ ، أكتوبر ١٩٦٩ .

ولعل أول ما نشير إليه ، ونحن فى معرض مناقشة هذه الدعوى ، أن مبدأ " خير الأمور الوسط " ليس مبدأ مطلق الصحة فى كل الأحوال . ففى حالة فضائل معينة ، لا تكون الحالة المثلى على الإطلاق هى أن يكون لدينا من هذه الفضيلة قدر معقول فحسب فهل الأفضل ، مثلا ، أن يكون المرء معتدلا فى نزاهته أم مفرطا فيها ؟ وهل المجتمع الأمثل هو ذلك الذى يسوده قدر معقول من العدالة ، أم عدالة كاملة بلغت أقصى حدود " التطرف " ؟ وهل يعد الغش صفة يستحسن أن يكون لدى الإنسان " قدر " منها ، مهما كان بسيطا أم أن التفريط الكامل فى هذه الصفة أمر مستحب ؟ من الواضح أن " نظرية الوسط " لا تسرى آليا على كل الفضائل ، وأن هناك صفات معينة يكون المرء أكمل من غيره لو أنه تحلى بأكبر قدر ، أو بأقل قدر منها .

وعلى الرغم من أن هذه المناقشة لا تتصل اتصالا كاملا بالموضوع الذى نعرض له فى هذا المقال ، فإن بلوغها بنا إلى هذه النتيجة يمكن أن يكون مقدمة مفيدة غاية الفائدة ، تساعد على تحقيق الهدف الذى نرمى إليه . ذلك لأن الكثيرين منا يعتقدون أن مبدأ " خير الأمور الوسط " هو مبدأ يصدق بصفة آلية على كل شىء، ولا يتصورون أن هناك " أمورا " معينة ينبغى على الإنسان ألا يكتفى فيها بالوسط . أو هو ، بتعبير آخر ، لا يدركون ان اتخاذ الموقف الوسط أو التزام جانب الاعتدال ، فى أمور معينة ، يعنى مهادنة الشر والرذيلة ، والتخلى عن قدر كبير من الفضيلة ، هو ذلك القدر الذى نتركه جانبا بحجة أنه يمثل حد " التطرف " .

ولو نظرنا إلى الاشتراكية بمعنى أنها " العدالة الاجتماعية " لظهر بوضوح أنها واحدة من تلك الأمور التى لا يكفى فيها اتخاذ الموقف الوسط ، إذ أننا جميعا ، دون شك ، نود أن يتحقق من العدالة الاجتماعية أعظم قدر يمكن تحقيقه ، ونحس بقصور سلوكنا لو أننا اكتفينا منها بحد " الاعتدال " وتعمدنا ألا نحققها كاملة حتى لا نصل إلى حد " التطرف " . فكيف إذن يقال أن هذا التحقيق الكامل لمطلب أساسى عزيز على الإنسان ، يتعارض مع القيم الروحية ؟ وكيف شاع - بين كثير من مفكرينا العرب على وجه الخصوص - ذلك الاعتقاد الذى تصبح فيه الاشتراكية أشبه

ما تكون بالخمر ، قليل منها يصلح " معدة " المجتمع ، وكثير منها يفسد المجتمع ويصيبه بعلل أولها فقدان الإحساس بأهمية القيم الروحية التى هى أسمى غاية يتطلع إليها البشر ؟

إن المرء لا يحتاج إلى تفكير طويل لكى يدرك أن هناك فئة من القائلين بالتعارض بين الاشتراكين - إذا تطرفت - وبين القيم الروحية ، لا تؤكد هذه الفكرة إلا أنها كارهة ، أصلا ، للاشتراكية . هذه الفئة لا تستطيع أن تجهر بالعداء لمبدأ الاشتراكية حين يصبح هذه المبدأ سياسة رسمية للدولة ، فيكون الحل الذكى الذى تلجأ إليه هو أن تحد من نطاق الاشتراكية ما استطاعت إلى ذلك سبيلا . وأبسط وسائل هذا الحد هو أن تؤكد أضرار " التطرف " ، وتقيم تعارضا مزيفا بينه وبين القيم التى يعتز بها المجتمع ، وبذلك تضمن أن المبدأ الذى هى فى صميمها كارهة له كراهية شديدة ، وإن كانت غير معلنة ، قد ظل حبيس إطار محدود لا يخرج عنه ، وتضمن فى الوقت ذاته أنها بدعوتها هذه إلى تقييد المبدأ الذى تبغضه ، قد اتخذت مظهر المدافع المخلص الغيور عن أسمى ما يملكه الإنسان من قيم .

ولكن لا أود أن أتريث طويلا لمناقشة موقف أمثال هؤلاء المفكرين . ذلك لأن المعارضة الصريحة للاشتراكية أشرف ، فى رأيى ، من ذلك الالتفاف من حولها بغية طعنها من الخلف . والمعارض الصريح ، وإن كان يرتكب خطأ عقليا أفدح ، يتسم على الأقل بمستوى أخلاقى أرفع من مستوى الأعداء المتنكرين فى ثياب الأصدقاء، فضلا عن أنه قابل للاقتناع إذا كان أمينا ، وإذا لم تكن لعدائه أسباب خفية مرتبطة بالمصلحة الشخصية . ومن هنا فإنى أود أن أتوجه بحديثى إلى المعارضين الأمناء ، لا المنافقين ، وأن أناقش معهم ذلك المبدأ الذى يأخذونه قضية مسلما بصحتها ، مبدأ التعارض بين القيم الروحية وبين الاشتراكية ، إذا سارت حتى آخر مدى يمكن تصوره لها .

ما هى " الروحانية " ؟

إن قدرا كبيرا من سوء الفهم يرجع إلى الافتقار إلى الدقة فى تحديد معنى " الروحانية " . فالكثيرون يتصورن أن الروحانية هى الاعتراف النظرى بعقيدة معينة ،

وأداء شعائرها وطقوسها . ومثل هـذا المعنـى شكل بحـت ، وهـو لا يمثـل إلا السطح الظاهرى مما تدل عليه الروحانية الصحيحة . وقد يظن من يعترف نظريـا بمثـل هـذه العقيدة ، ويؤدى شعائرها ، أنه قد حقق بذلك القيم الروحية فـى نفسه . ولكـن هـل من الصحيح أن مثل هذا المسلك يوفى القيم الروحية حقها ؟

عن أبسط تفكير يقنعنـا بأن الروحانية هـى ، قبل كـل شـىء ، جهاد وكفاح ومغالبة . وذلك الذى يقتصر على الاعتناق الشكلى للعقائد لم يكـافح ولم يغـالب شيئا ،ولو وضعت مصالحه الحقيقية فى كفة وجوهـر عقيدتـه فـى كفة أخـرى ، لسعـى بكـل قواه لـترجيح الأولى . علـى أن جـانب الخطـورة لا يتمثـل فـى الوجـه الفردى لهـذه الظاهرة ، بل يكمن فى وجهها الاجتماعى . ذلك لأن المجتمع بدوره يقر مثـل هـذا السلوك ويعده أمرا طبيعيـا لا غبـار عليه . خـذ مثلا ذلـك التـاجر الـذى يـؤدى فـروض الدين كلها كأحسن ما يكون الأداء ، ثم يعلم أن بضاعة مختزنـة لديه قـد شـحت فـى الأسواق ، فلا يتردد لحظة واحدة فى رفع سعرها . مثل ذلك السلوك الفردى ينطوى على تجاهل تام للروحانية الحقيقية ، ولكن الأهم من ذلك أن المجتمع لا يجـد فـى هذا المسلك مأخذا . فسلوك هذا التاجر فى نظـر المجتمـع مشروع مـا لم يكـن الأمر متعلقا بسلعة محددة السعر . وهو فى نظـر معارفـه دليـل علـى الفطنـة وبعـد النظـر ، ولا تعارض بينه على الإطلاق وبين المظهر " الروحى " الخارجى الذى عرف بـه صاحبـه بين الناس .

على أن هذا الفهم البـاطل للروحانيـة قـد اتخـذ فـى عالمنـا المعـاصر مظهرا أخطر بكثير ، هو المظهر الأيديولوجى ، الذى أصبحت فيه الروحانية وسيلة لمقاومة الاشتراكية فى صورتها المكتملة . وهذا المظهر الأيديولوجى هو الذى ينبغى التنبيه إليه وتحليل أسبابه وتحديد مدى البطلان فيه .

ذلك لأن مـن أعجـب المفارقـات فـى عالمنـا المعـاصر أن الدفـاع عـن القيم الروحية أصبح هو الشعار الذى تنادى به أشد النظم الاجتماعية إغراقا فى الماديات، وأبعدها عن كل ما تسـمو بـه الـروح وتزهـو بـه الفضيلـة والأخـلاق . ففـى عالمنـا هـذا تتكرر مرة أخـرى ، قصـة التـاجر الـذى يسرق عمـلاءه ، ويظـهر أمامهم برغـم ذلـك ،

بمظهر الغيور على التقوى والإيمان . فكيف وصل فكرنا إلى الوقوع راضيا فى مثل هذا التناقض ؟

إننا نعلم جميعا ان أشد الدول الرأسمالية إغراقا فى استغلال الإنسان ، داخل بلادها وخارجها ، وفى العدوان على كل القيم التى تعتز بها البشرية ، تتباكى من الوجهة الايديولوجية على القيم الروحية التى تقضى عليها الاشتراكية المتطرفة ، وتعلن على البسطاء والسذج أن هذه القيم لا حياة لها إلا فى ظل نظامنا الاجتماعى والاقتصادى الخاص . وفى كل يوم يتفاخر الدعاة الأيديولوجيون للنظام الرأسمالى بتميزهم عن " الماديين " من الاشتراكيين ، ويتباهون بأن " الروحانية " لا حياة لها إلا بين ظهرانيهم ، وربما عقدوا محالفات صريحة أو ضمنية مع هيئات دينية - كالكنيسة الكاثولوكية مثلا - يضفون بها على هذه المزاعم بركة " سماوية " . وإنك لتجد الجندى الأمريكى يقتل النساء والأطفال فى فيتنام ، ويلقى القنبلة الذرية فى هيوروشيما ، وينقض على ثورات التحرر فى أمريكا اللاتينية ، ثم يذهب إلى الكنيسة يوم الأحد راضيا ، دون ان يشعر بوجود أى تناقض بين هذا المسلك وذاك . وقد يكون هذا نفاقا تمليه المصالح الخاصة لشعب أو لنظام اجتماعى معين ، ولكن العجيب حقا هو أن تبادر هيئات دينية واسعة النفوذ إلى الاعتراف بأن القيم الروحية لا تجد من يحميها إلا بين أنصار النظام الاجتماعى الذى يرتكب كل هذه الشرور ، والأعجب من هذا وذاك أن يصدق هذه المزاعم قطاع لا بأس به من الرأى العام فى العالم ، بل فى عالمنا العربى بدوره ، فيسلم بالتعارض بين القيم الروحية وبين الاشتراكية المكتملة التحقق .

ولكى تكتمل لدينا صورة الزيف الفكرى الذى يسيطر على أذهان كثير من الناس فى عالمنا المعاصر ، ينبغى أن نتأمل نماذج من سلوك أولئك الاشتراكيين " المتطرفين " ، الذين يشيع وصفهم بأنهم أعداء للقيم الروحية ، وبأنهم لا يبنون سلوكهم إلا على أساس من المادية اللاإنسانية .

خذ مثلا سلوك شعب فيتنام . أيشك فى أن البطولات الأسطورية التى يسجلها هذا الشعب الصغير ضد أعتى جهاز عسكرى وحربى عرفه الإنسان طوال

تاريخه ، هى انتصار قاطع وحاسم للروح على المادة ؟ إن السلاح الحديث ، الوفير ، الذى تدعمه أعظم البحوث العلمية ، والأموال التى تصل إلى أرقام فلكية ، والثراء ، وكثرة العدد ، وضخامة الأجسام ، وحسن التغذية ، والعقول الإلكترونية ، كل هذه تقف عاجزة خائرة أمام شعب فقير ، ضئيل العدد ، قليل العدة ، يحيا حياة ريفية بسيطة ، ولا يعتمد فى تدبير أموره إلا على موارد شحيحة لا تكفى سكان بلدة متواضعة فى أشد ولايات أمريكا تأخرا .

فما هى القوة التى تحرك الجسد النحيل الهزيل لتجعله يصرع أضخم جبابرة الأرض ؟ أيستطيع أحد أن يزعم لحظة واحدة أن قوة المادة هى التى تمنح الفيتنامى القدرة على الصمود والانتصار على أشد أجهزة القتل والدمار كاملا ، وتعطى عقله البسيط المباشر مقدرة التفوق على أدهى ما تتفتق عنه أذهان محترفى العسكرية ، مقترنة بأعقد خطط العقول الإلكترونية ؟ إن الفيتنامى الفرد ، فى هزالة وضئالة جسمه وفقره وبساطة حياته ، ما هو إلا كتلة متحركة من القيم الروحية - بأرفع ما تنطوى عليه هذه الكلمة من معان - تقف بإصرار وإباء أمام جبروت المادة وتقهرها دون عناء ، لأن الروح المتفانية أقوى ، فى نهاية الأمر ، من كل مادة فجة غاشمة .

وقل مثل هذا عن أفراد كثيرين عاشوا فى عالمنا هذا مثالا للتفانى فى سبيل أسمى ما تعتز به البشرية من قيم: هوشى منه ، الذى يأبى ألا يكون عظيما حتى بعد لحظة مماته ، فيطلب فى وصيته ألا تقام له جنازة بسيطة قصيرة ، " حتى لا يكون فى ذلك مضيعة للجهد والمال " ! وجيفارا، الذى يأخذ على عاتقه تحقيق رسالة الثورة ضد الظلم فى كل مكان ، ويترك جاه الحكم ونفوذه ونعمه جانبا ليعود مرة أخرى مناضلا بسيطا يحارب فى أقصى الظروف التى يمكن أن يتصورها إنسان .

ومع ذلك فإن هؤلاء المناضلين جميعا ، الأفراد منهم والجماعات ، يمكن أن يحسبوا فى نظر البعض ، ضمن " خصوم " القيم الروحية ، لأنهم يؤمنون بنوع من الاشتراكية " المتطرفة " التى يعدها الكثيرون متعارضة مع تلك القيم . فهل هناك دليل أبلغ من ذلك على ضيق نظرة هؤلاء إلى القيم الروحية وقصور فهمهم لمعناها ؟

إن من هؤلاء من هم مخلصون ، بلا شك ، لمعنى الروحية ، حريصون على توطيد أركانه ، ولكن مع أقدر هذا الفريق بأن يراجع تفكيره في هذا الأمر مراجعة شاملة ، وأنا على ثقة من أنه لو فعل فسوف يتبين له أنه ضيق من نظرته إلى الروح وإلى قيمها أكثر مما ينبغي ، وأنه أخرج من مجالها أنواعا من السلوك لا يستطيع أحد أن يشك في صدورها عن دوافع روحية خالصة .

بين الخبز والروح :

إن شعار " ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان " هو الكلمة السحرية التي يرددها أنصار " القيم الروحية " بمعناها الضيق ، ويزعمون أنهم يفحمون بها خصومهم ، ويثبتون حرصهم على إنسانية الإنسان . وردا على هذا الشعار ، أكد الكثيرون أنك لا تستطيع أن تقنع به الفقير الجائع الذى تدور معدته في خواء . فهل يعنى ردهم هذا أنهم ينكرون أن في الحياة الإنسانية ما هو أسمى من الخبز ؟

الحق أن مشكلة العلاقة بين الاشتراكية والقيم الروحية إنما يمكن حلها في الرد على هذا السؤال البسيط . ذلك لأن الإنسان لا يحيا حقا بالخبز وحده . وهذا هو لب الموضوع . فحين يعز الخبز على الإنسان ، يصبح هو الغاية القصوى ، بل الوحيدة ، لكل سلوك يقوم به . وتلك بلا ريب حالة من الضعة أشبه ما تكون بحالة الحيوان الأعجم . ومن عجيب أمور الفكر البشرى أن ذلك الذى يدعو إلى توفير الخبز للجميع إنما يهدف إلى أن يرتفع بالإنسان فوق مستوى التفكير الدائم في الخبز والانشغال الذى لا ينقطع به ، حتى يستطيع أن يتفرغ لما هو أرفع منه ، على حين أن ذلك الذى يؤكد - في ترفع وتسام - أن الإنسان يحيا بما هو أسمى من الخبز ، قد تؤدى دعوته هذه إلى أن يتجاهل الناس مشكلة الخبز ، فتكون النتيجة أن يكونوا أسرى لها إلى الأبد ، ويعجزون بالتالى عن بلوغ مستوى الخبز ومستوى ما فوق الخبز معا .

ولو شئنا أن نترجم هذا الكلام إلى اللغة الفلسفية ، لقلنا أن الدفاع عن المادة كثيرا ما يكون ، في حقيقته ، دفاعا عن الروح بمعناها الحق ، على حين أن الدفاع عن المثل الروحية كثيرا ما يحمل ، بين طياته ، أشد النزعات المادية عنفا

وقسوة . ومن المؤكد أن لفظى " المادية " و " المثالية " مسئولان عن قدر كبير من المغالطات التى يعيش الإنسان المعاصر ضحية لها .

ذلك لأن لكل من هذين اللفظين معنى عقليا خالصا ، أو نظريا فلسفيا ، ومعنى آخر عمليا أو أخلاقيا . وفى تفكير معظم الناس خلط دائم بين هذا المعنى وذاك . فحين يتحدث أحد عن المادية ، بالمعنى النظرى الفلسفى وحده ، ينصرف الذهن تلقائيا إلى المادية بمعناها الأخلاقى ، وهى شىء قبيح ينفر منه كل إنسان لديه ذرة من حب الخير والجمال . وحين يتحدث آخر عن المثالية بمعناها الأخلاقى ، وهى شىء رائع يسعى إليه كل من يقدر القيم الرفيعة .

ومع ذلك فغن تاريخ الفكر البشرى حافل بأمثلة الفلسفات التى جمعت ، دون أى تناقض ، بين المادية النظرية والمثالية العملية أو الأخلاقية ، والفلسفات التى ارتبطت فيها مثالية الفكر النظرى بأقبح مظاهر المادية فى السلوك العملى . وتكاد هذه أن تكون قاعدة مطردة ، أو قانون يحكم العقل البشرى ، ومع ذلك فما أسهل المغالطة حين يكون الأمر متعلقا بالجمع بين معان بلغت كل هذا الحد من التضاد .!

على أنه ، إذا كان هذا هو الأصل الفلسفى للفهم الباطل لمعنى الروحاية (التى هى وثيقة الارتباط بالمثالية) ، فإننا لا نجد أنفسنا بحاجة إلى الخوض فى أعماق بحر الفلسفة كما ندرك أن " الدفاع عن الروح " أسىء فهمه ، فى عالمنا هذا إلى حد يؤدى إلى إلحاق أفدح الأضرار بقضية الروح ذاتها . ولا أشك لحظة فى أن الأمثلة الملموسة التى قدمتها فى موضوع سابق من هذا المقال ، كفيلة - إذا ما تعمقنا فهم دلالتها - بتنبيه هذه الأذهان إلى خطورة الالتباس الذى وقعت فيه .

إن فهمنا لطبيعة القيم الروحية ومجاهلا يحتاج مراجعة جذرية ، تؤدى بنا إلى أن نقتصر على المعنى الشكلى لهذه القيم ، بل نضيف إليه أهم المعانى جميعا ، وهو المعنى الجوهرى للروح. والحق أننا لو شئنا أنموذجا صارخا فى هذا العالم الذى نعيش فيه ، للفهم الشكلى للروحانيات ، لكان هذا الانموذج هو الأيديولوجية

الصهيونية . فهذه الأيديولوجية ترتكز على الاستمساك المريض بحرفية عقيدة تعتقد أنها هى وحدها العقيدة الروحية المقدسة ، وكل ما تقدمه هذه الأيديولوجية لتصرفاتها من تبريرات يرتكز على دعائم من هذه العقيدة الروحية . ومع ذلك ، فما أعظم التباين بين إدعاء الدفاع عن عقيدة روحانية ، وبين المسلك الإجرامى الذى تحبذه هذه الأيديولوجية وتدفع أنصاره إلى القيام به دون وازع من مبدأ أو ضمير . ومنذ أن كانت لليهود حياة متميزة محددة المعالم ، كان هذا الازدواج العجيب بين التمسك بالعقيدة وبين الجرى اللاهث وراء الماديات ، هو السمة المميزة لحياتهم . وما هذه فى رأيى ، سوى النتيجة القصوى للتمسك الشكلى البحت بالروحانية ، دون اكتراث بوجودها ومعناها العميق .

إن القيم الروحية ، إذن ، ليست شكلا فارغا أو إطارا من الشعائر والأقوال التى تتردد آليا على الألسن ، بل هى قبل كل شىء سلوك عملى فى الحياة . والحريص حقا على القيم الروحية ليس ذلك الذى يردد ألفاظا أو يؤدى طقوسا ، بل هو ذلك الذى يثبت بسلوكه فى الحياة أنه يتخذ لنفسه هدفا رفيعا ، ويضحى من أجل تحقيقه بكل ما يملك .

أما ثانى الأخطاء التى ينبغى أن يؤدى بنا التفكير الجاد فى هذه المشكلة إلى التخلص منها ، فهو الاعتقاد بأن القيم الروحية لا تعدو أن تكون تراثا قديما يتعين علينا ان نحتفظ به سليما . ذلك لأن القيم الروحية ، وإن تضمنت هذا العنصر من غير شك ، تتجاوز هذا النطاق بكثير : فهى فى أساسها خلق متجدد فى ميدان العمل . وهو مرشد يهدينا فى محاولتنا بناء مستقبل أفضل ، وليست مجرد أثر من آثار الماضى يتعين علينا أن نكرس حياتنا لحمايته من عوادى الزمان . إن القيم الروحية تختنق لو أصبحت مجموعة من المبادئ الموروثة ، وتحيا وتزدهر إذا استحالت إلى قوة دافعة توجه المرء فى حاضره ومستقبله . ولن يخدم القيم الروحية فى شىء ذلك الذى يقتصر على اختزان مبادئ التراث فى صندوق مقفل خشية أن تمتد إليها يد

لتختطف منها شيئا ، بل إن خادمها الحقيقى هو ذلك الذى يجددها ، ويخلق منها المزيد فى كفاحه من أجل حياة أفضل للناس جميعا .

ولو قمنا بهذه المراجعة ، بصدق وإخلاص ، لما عاد هناك تعارض بين الاشتراكيين ، أيا كان المدى الذى تبلغه ، وبين القيم الروحية ، ولاختفى نهائيا ذلك الوهم الذى صور لبعض الناس أن هذه القيم تمسك بيد الاشتراكية حتى منتصف الطريق - وربما ربع الطريق أو عشره - ثم تفترق عنها إلى غير رجعة .

أخلاقنا العلمية .. إلى أين ؟ (*)

*خلال ذلك الوقت العصيب الذى انقضى منذ هزيمة يونيو ، والذى كنا نتلمس فيه أسباب الهزيمة داخل أنفسنا ، وفى عقولنا وطرائق تفكيرنا ، دار قدر كبير من النقاش الذى أثارته هذه الأزمة الأليمة حول موضوع العلم ، وكان هناك ما يشبه الإجماع بين كل من أدلوا بآرائهم فى هذا الموضوع على أن موقفنا من العلم كان من أول أسباب الهزيمة ، وعلى أن تعديل هذا الموقف أو تغييره جذريا هو أول خطوة فى الطريق الشاق الذى يمكن أن يؤدى فى النهاية إلى النصر .

ولقد سارت المناقشات التى استهدفت تحليل موقفنا من العلم فى اتجاهين: أحدهما يدعو إلى توسيع نطاق " مضمون " العلم ورفع مستواه ، وذلك بإبداء مزيد من الاهتمام بالبحث العلمى وتدريس العلوم وتقديم كافة التيسيرات التى تتيح للعلماء جوا مستقرا يمارسون فيه أبحاثهم على النحو الذى يكفل ، آخر الأمر ، أقصى انتفاع من العلم لصالح المجتمع ذاته . أما الاتجاه الآخر فيدعو ، بالإضافة إلى ما سبق ، إلى الأخذ " بالمنهج العلمى " أو " بالأسلوب العلمى فى التفكير " ، فى مقابل الأسلوب الخرافى أو العشوائى الذى كان ولايزال سائد فى جوانب متعددة من تفكيرنا . ويتميز هذا الاتجاه الثانى بأن تطبيقه لا يقتصر على المجال العلمى البحت فحسب ، بل أنه يمتد إلى كافة جوانب حياتنا العملية أيضا : فالأسلوب العلمى فى التفكير يمكن أن يستخدم بنجاح فى ميادين كالحرب والدعاية والتخطيط الاجتماعى والاقتصادى ، وفى السياسة الداخلية والخارجية ، وغير ذلك

(*) الفكر المعاصر . العدد ٦١ ، مارس ١٩٧٠ .

من المجالات التى يؤدى تطبيق المنهج العلمى فيها إلى تغيير طريقة تناولنا لها من التخطيط والارتجال إلى التنظيم والترتيب والتعمق .

على أن للمشكلة جانبا ثالثا لم يعره أحدا اهتماما ، وكأنه جانب مهمل لا قيمة له في تحديد موقفنا من العلم ، مع أنه ربما لم يكن يقل أهمية عن الجانبين السابقين ، بل قد يكون هو الذى يحدد مقدار انتفاعنا أو عدم انتفاعنا من هذين الجانبين . هذا الجانبي هو " الأخلاق العلمية " ، أعنى تلك المجموعة من القيم والقواعد والمعايير التى ترتبط بممارسة العمل العلمى ، وإن لم تكن هى ذاتها من صميم العلم . والأخلاق العلمية كما أود أن أتحدث عنها فى هذا المقال ، ليست هى السلوك الشخصى للعالم من حيث هو إنسان ، بل هى سلوكه من حيث هو عالم فحسب ، أعنى أسلوبه وطريقة تعامله مع الآخرين فى المجال العلمى ذاته . فليس هدفى هنا هو الحديث عن الأخلاق فى صلتها العامة بالعلم ، بل هو ينصب على وجه بعينه من أوجه الأخلاق ، هو ذلك الذى يمارسه المرء بوصفه عالما فحسب .

وعلى الرغم من أن الأخلاق العلمية شيء متميز عن العلم ذاته ، فإن بين الاثنين علاقة متبادلة وثيقة . صحيح أن العلم ينتمى إلى مجال تقرير الواقع وفهمه ، وأن الأخلاق تتعلق بتقدير القيم والسلوك على أساسها ، ومع ذلك فإن كلا من العلم والأخلاق العلمية يدعم الآخر ويزيده قوة . فارتفاع المستوى العلمى ، فى الفرد أو فى الأمة ، يعني مزيدا من الارتقاء فى الأخلاق العلمية ومن الحرص على مراعاتها ، والتمسك بالأخلاق العلمية يؤدى ، من جهة أخرى ، إلى مزيد من التقدم العلمى ، ويزيل كثير من العقبات التى تعترض طريق العلم . ولكن هذا الحكم العام لا يمنع ، بطبيعة الحال ، من وجود حالات فردية لا يجتمع فيها العلم مع الأخلاق العلمية ، ولا يعمل كل منهما على دعم الآخر .

والأمر الذى لا شك فيه أننا ، فى تلهفنا الشديد على بلوغ مستوى علمى رفيع نعتقد - عن حق - أنه هو الكفيل بحل مشاكلنا القريبة المدى والطويلة الأجل ، لم نحاول إبداء أى قدر مماثل من الاهتمام بالأخلاق العلمية . ومعنى ذلك أننا نتصور إمكان حدوث نهضة علمية دون أن يواكبها ارتفاع مناظر فى مستوى القيم

التي يسلك بمقتضاها المشتغلون بالعلم ، وهو في رأى تصور باطل من أساسه . ذلك لأن كل نهضة علمية تحتاج إلى مناخ أخلاقي معين لا تزدهر إلا فيه ، وكل تقدم في العلم يرتبط بمراعاة تقاليد سلوكية راسخة توطدت دعائمها في المجتمعات التي سبقتنا في هذا المضمار ، وازدادت فيها تأصلا كما اذداد العلم ذاته نهوضا .

ومن المؤسف أن الجرائد اليومية هي التي ذكرتنا بهذه الحقيقة الأليمة - أعني افتقارنا إلى التقاليد العلمية الراسخة - بطريقة قد لا تخلو من الابتذال ، ولكنها لا تغير من الواقع المؤلم ذاته شيئا . وعلى الرغم من أنى لست في وضع يسمح لى بأن أصدر حكما على اتهامات السرقة العلمية التي وجهتها الصحف ، في الآونة الأخيرة ، إلى أكثر من واحد من أساتذتنا الجامعيين ، ولا أود أن أشارك في تعبئة مشاعر الرأى العام المثقف ضدهم ، فإني أعتقد مع ذلك أن الطريقة الدرامية الصارخة التي اتبعتها الصحف اليومية في إثارة هذا الموضوع الشائك لا تخلو من فائدة : فهي أشبه بالصدمة الكهربائية التي تنبه الحواس الخاملة ، وهي بالفعل قد أثارت فينا سلسلة من ردود الأفعال العنيفة المفاجئة ، ولكن التفكير الذى أثارته كان مقتصرا على الوقائع التي كشف عنها النقاب فحسب ، ولم يمتد إلى الجذور العميقة للظاهرة نفسها .

إن ظاهرة الاستيلاء على ثمرة جهود الآخرين ، في الميدان العلمي ، ظاهرة لا تقل خطورة عن السرقة الفعلية . بل أننا نجد لدى سارق الممتلكات المادية ، في معظم الأحيان ، دوافع ترغمه على ارتكاب جريمته ، فضلا عن أن مستواه العقلي ، في الغالب ، هابط إلى حد لا يسمح له بتقدير مدى الخطأ الذى يرتطبه ، أما العدوان على الجهد العلمي للآخرين فيقوم به شخص ليس مضطرا إلى ارتكاب هذه الجريمة لكى يعيش أو يعول أسرة ، فضلا عن أن قدراته العقلية تسمح له بأن يكون على وعى كامل بمدى مخالفة فعلته هذه لكل ما تعارفت عليه الأوساط العلمية من قيم .

ولكن إذا كان موقف من ينتحل لنفسه جهد الآخرين أمرا مؤسفا ، فإن الأكثر منه مدعاة للأسف هو موقف المسؤلين من أمثال هؤلاء الأشخاص . ففي

معظم الأحيان يكون أول ما يتبادر إلى أذهان المسئولين هو " ستر الفضيحة " وتجنب إثارة الضجة بأى ثمن . ويتحقق ذلك بإيجاد أى مبرر مفتعل يخفف من وطأة الخطأ الذى ارتكب ، ثم تبرئة مرتكبه أو توجيه لوم شكلى إليه ، وبذلك يتحقق الهدف الأكبر ، وهو التكتم على الفضائح العلمية ، أما علاج الظاهرة ذاتها فلا يفكر فيه أحد .

وأبسط علاج فى نظرى هو الردع الصارم . فالتدليل المفرط لمن يرتكب " فعلا فاضحا " فى مجال العلم لن يؤدى إلا إلى استفحال هذه الظاهرة والتشجيع على تكرارها . وهو إن دل على شىء فإنه يدل على أن ضمير من يصدرون الحكم فى هذه الحالات لا يزيد فى يقظته كثيرا عن ضمير من يحكم هؤلاء عليهم . ولا أظن أننى أقرر شيئا غريبا أو غير مألوفا إذ قلت أن أبسط رد فعل على هذه الفضائح ينبغى أن يكون استبعاد من يثبت عليه ارتكابها من أى هيئة علمية استبعادا لا رجعة فيه . ولو كان هذا مسلكنا منذ البداية لأصبح نطاق هذه الظاهرة فى وقتنا الحالى أضيق بكثير مما هى عليه الآن .

ومن الطريف أن دفاع مرتكبى هذه الفضائح العلمية عن أنفسهم يتخذ فى معظم الأحيان صبغة المغالطة المعروفة التى تشير إلى دوافع من يهاجمونهم ، بدلا من أن ينصب على موضوع الهجوم ذاته . ففى كل حالة تثار فيها فضيحة كهذه ، يؤكد مرتكبها - فى معرض الدفاع عن نفسه - أن من أثارها شخص مغرض ، حقود ، حسود .. إلخ . وهذه الصفات قد تكون كلها صحيحة ، وقد لا تكون دوافع الهجوم علمية على الإطلاق ، ولكن هذا كله لا يؤثر فى قليل أو كثير على طبيعة الجرم الذى ارتكب فى حق العلم . فالعبرة إنما هى بمضمون الواقعة ذاتها ، لا بدوافعها أو الظروف المحيطة بها .

هذه الملاحظة تؤدى بنا إلى مظهر آخر من مظاهر افتقارنا إلى التقاليد العلمية ، وهو الخلط بين الحقائق والأشخاص . ففى أكثر مناقشاتنا جدية ننسى - أو نتعمد أن ننسى - الحقائق الرئيسية فى الموضوع ، ونخلط بين الوقائع الموضوعية وبين الصفات الذاتية للأشخاص ، وبدلا من أن نناقش الرأى فى ذاته ، نتهرب من

المناقشة ، عمدا أو غير عمد ، بالطعن فى شخصية صاحب الرأى ، أو بالتشكيك فى دوافعه . وما أكثر ما نستخدم فى جدلنا العلمى عبارة " إذا كان بيتك من زجاج فلا تقذف الناس بالحجارة " أو ما يشابهها ، لكى نتخلص بواسطتها من المناقشة الموضوعية للآراء ، ونستعيض عنها بالمهاترات الشخصية ، أو - على أحسن الفروض - بمحاولة إثبات أن الخصم ذاته ليس أفضل منا ، وكأن خطأ الآخرين يعفينا من أى خطأ ثبت أننا ارتكبناه .

ولكن ، لعل أوضح مظاهر افتقارنا إلى الأخلاق العلمية ، موقفنا من النقد العلمى . ففى الأوساط العلمية بجميع بلاد العالم المتمدين ، استقر مفهوم النقد العلمى منذ عهد بعيد ، وأصبح جزء من الحياة العقلية لهذه البلاد ، يستحيل الاستغناء عنه ، ولا يمكن لأحد أن يجد فيه مسبة أو عارا . بل أن العلماء والمفكرين أنفسهم يرحبون بالنقد ويطلبون إلى الآخرين بإلحاح أن ينقدوهم : إذ أن مثل هذا النقد هو الوسيلة الوحيدة لاختبار الأثر الذى يحدثه العمل العلمى فى عقول الآخرين ، وهو معيار نجاح العمل أو إخفاقه . والنقد الموضوعى ، سواء أكان مدحا أو ذما ، له فى الحالتين فائدته : فهو يحفز الناقد على التفكير بإمعان فيما يقرأ ، ويخلصه من داء القراءة السطحية المتعجلة ، أما ذلك الذى يوجه إليه النقد فسوف يعلم ، إذا تلقى المديح ، أنه سائر فى طريق الصواب ، وإذا عيب عليه عمله . كله أو بعضه ، أدرك أن عليه مراجعة خطواته ، وبذلك يتدارك خطأه قبل فوات الأوان . ويغير خط سيره قبل أن يتمادى فى اتجاه البطلان .

النقد الموضوعى ، إذن ، جزء لا يتجزء من الحياة العقلية فى البلاد ذات التقاليد العلمية الراسخة . أما فى بلادنا فهو ، على مستوى الأشخاص . لا يقل خطورة عن إعلان الحرب بين الدول . إنه يؤخد على أنه مظهر خصومة ودليل على العداء ، لا على أنه سعى متبادل إلى بلوغ حقيقة تعلو على الأشخاص ، ولا يستطيع الفرد الواحد - أيا كان - أن يبلغها بجهوده الخاصة .

ولكى نحلل موقفنا من النقد ينبغى أن نتأمله فى ضوء أطرافه الثلاثة : الناقد ، والمنتقد ، والجمهور الذى يحكم بينهما . وسوف يظهر لنا بجلاء أن هؤلاء

الأطراف الثلاثة يسيئون ، في معظم الأحيان ، فهم مهمة النقد ، ويفتقرون بذلك إلى عنصر أساسي من عناصر الأخلاق العلمية .

فالناقد كثيرا ما يكتب لإرضاء أغراض شخصية ، لا توخيا لأغراض موضوعية ، ودليل ذلك أن أبحاثنا ومقالاتنا النقدية تحشد عادة بالألفاظ والتعبيرات التي تبعد كل البعد عن الروح العلمية السليمة . فلا يكاد الناقد يلتقط خطأ حتى يسارع إلى الصياح والتهليل ، ويتعجب من " جهل الكاتب " و " غروره " وربما " غبائه " و " وافتقاره إلى الفهم السليم " ، إلى غير ذلك من الألفاظ التي تبعد بالنقد عن وظيفته الأصلية ، وتحوله إلى مباراة في السباب . ويستطيع المرء أن يقول مطمئنا أن النقد الحاد اللهجة ، المشحون بالانفعالات الصبيانية ، أكثر شيوعا من كتاباتنا من النقد الهادئ الذي لا يستهدف إلا إظهار الحقيقة وحدها . وكثيرا ما يتخذ النقد ذريعة لشفاء الغليل من عدو ، أو إساءة سمعة منافس . أو الانتقام من خصم ، وفي كل هذه الحالات تنطق سطور النقد ذاته - بما تحفل به من انفعال وتشنج - بأن هدفه إنما هو تصيد الخطأ ، بطريقة مصطنعة متكلفة ، وليس تنبيه المنتقد إلى الصواب .

أما موقف المنتقد فيختلف من النقيض إلى النقيض تبعا لنوع النقد . فإن كان النقد مدحا ، تملكه الغرور حتى لو كان هذا المدح من قبيل التملق والنفاق الرخيص ، أما إذا كان النقد ذما ، فإن أبعد الأمور عن ذهنه هو التفكير الموضوعي في مضمونه النقد . إن جهوده كلها تنصرف ، عندئذ ، إلى البحث عن دوافع ذاتية وشخصية لدى الناقد ، يتصور أنها هي التي دفعته إلى " تجريحه " . وحتى لو كان النقد موضوعيا خالصا ، لا يشوبه أي انفعال ، ولا ينطوي على أي لفظ ينم عن السعي إلى التشنيع أو التهويل ، فإن المنتقد ينظر إلى الناقد - إذا كان قد كشف له أخطاء جسيمة في عمله العلمي - كما لو كان قد ارتكب في حقه جريمة " السب العلني " ، وينسى تماما مضمون النقد ، ويغفل تماما ما قد يكون فيه من حقائق موضوعية ، وينظر إلى الأمر كله من وجهة النظر الشخصية الضيقة .

وحين يتخذ رد الفعل مثل هذا الطابع ، تضيع الحقيقة التي استهدف النقد بلوغها في غمار الانفعالات الحامية ، ويغمض المنتقد عينه عن الأخطاء التي وقع

فيها، ولا يعود له من هدف سوى رد كرامته - التي يتصور أنها أهينت - وتتجسم أمام عينيه انتقادات الآخرين كما لو كانت جرائم لا تغتفر ، بينما ينسى أخطاءه الخاصة أو يتناساها وسط ضباب الغضب العارم . بل إن هذا الغضب يتخذ في بعض الحالات المتطرفة طابع السلوك الدفاعي اللاشعوري : إذ يصرف ذهن المنتقد عن مظاهر النقص التي كشف عنها النقد ، ويحوله إلى اتجاهات لا يضطر المرء فيها إلى توجيه اللوم إلى ذاته . وربما كان الغضب الذي ينصب على " الآخر " في هذه الحالة شكلا لا شعوريا من أشكال الغضب على الذات ، والاستياء مما وقع فيه من أخطاء . أما السعي إلى الارتقاء الذاتي ، وإلى اتخاذ الأخطاء الماضية عبرة للمستقبل ، وإلى الإفادة ايجابيا من السلبيات التي نبه إليها النقد ، فهو آخر ما يخطر ببال من يواجه الانتقادات بهذه الروح العدائية .

وأخيرا ، فإن الطرف الثالث في الموقف النقدي ، وهو الجمهور المثقف ، كثيرا ما يستسلم بدوره للانفعالات ، حين يجد نفسه حكما في قضية نقدية ، ويسلك على نحو ينم عن الافتقار التام إلى فهم دلالة النقد ودور القارئ الواعي إزاءه . فالحجج الانفعالية ، والأسلوب الخطابي ، لهما فيه تأثير يفوق بكثير تأثير الحجج الهادئة المتزنة المرتكزة على المنطق السليم . وكثيرا ما تتردد على لسان الجمهور تعبيرات تدل على أن أهم المعايير التي يرتكز عليها ، في حكمه على القضية موضوع البحث ، هي الشفقة ، أو " مراعاة السن " ، أو عوامل الإخلاص والوفاء - وكلها مشاعر شخصية لا ينبغي أن يكون لها اعتبار في أحكامنا العلمية . ومجمل القول أن استجابة الجمهور المثقف للمعارك النقدية كثيرا ما تكون مشابهة لاستجابة جمهور الكرة للمباريات : فهو يصفق ويهلل ويستهويه كل ما هو مثير ، أما الحقيقة المجردة فلا يهتم بها أحد .

نحن إذن ما زلنا بعيدين كل البعد عن أصول الأخلاق العلمية كما توطدت دعائمها وتأكدت في البلاد ذات التقاليد العلمية الراسخة . فما زالت كثرة غالبة من المشتغلين بالعلم بيننا تخلط - على نحو مؤسف - بين الأمور الذاتية والأمور الموضوعية ، ومازالت هذه الكثرة الغالبة عاجزة عن إدراك الفارق الواضح الحاسم ،

الذى سبقنا إلى إدراكه كل أمة ناهضة ، بين العلاقات والمشاعر والانفعالات الشخصية وبين الحقائق اللاشخصية التى تؤلف بناء العلم .

ومن المؤكد أن الوعظ وحده لن يستطيع أن يصلح من هذا الوضع شيئا . فإذا كنا نعيب على الجو العلمى السائد بيننا افتقاره إلى الأخلاق العلمية ، فليس معنى ذلك أننا ندعو إلى إصلاح أخلاق المشتغلين بالعلم عن طريق " الدعوة " أو " التوعية " أو غير ذلك من الوسائل التى لا تجدى فى هذا الميدان ، بل إننا نعتقد اعتقادا راسخا بأن ارتفاع مستوى الأخلاق العلمية أو هبوطه يرجع إلى أسباب موضوعية لا تقوم فيها النزاهة الفردية للعالم ذاته إلا بدور ضئيل .

فالتقاليد العلمية السليمة قد أرسيت فى البلاد الى توطدت فيها دعائمها على قاعدتين متينتين : قاعدة رأسية وأخرى أفقية .

أما القاعدة الرأسية فهى قدم العهد بممارسة العلم ورسوخ مبادئه وقيمه فى أذهان أجيال متعاقبة من المشتغلين به . والنتيجة الحتمية لذلك هى أن حداثة عهدنا بممارسة العمل العلمى تحتم ظهور نوع من التراخى فى الأخذ بالقيم الأخلاقية . صحيح أن لنا تاريخا قديما فى الاشتغال بالعلم ، قد يرجعه البعض إلى أيام ازدهار الحضارة العربية ، وقد يرتد به البعض الآخر إلى ما قبل ذلك بكثير ، ولكن هذا التاريخ لا يتصل بالحاضر اتصالا مباشرا ، وإنما حدثت فترة انقطاع طويلة بدأت بعدها حركة إحياء العلم تشق طريقها ، منذ عهد قريب ، وكأنها تبدأ من جديد. وهكذا أصبحنا نفتقر إلى ذلك التراث المتصل من القيم والمبادئ ، الذى يتوارثه جيل عن جيل ، والذى يزداد رسوخا فى النفوس كلما قدم به العهد . ومن المؤكد أن أية دولة ذات تقاليد علمية وطيدة الأركان قد شهدت فى بداية عهد نهضتها العلمية تهاونا فى الأخذ بأصول الأخلاق العلمية ، لا يختلف كثيرا عما نعانى منه فى أيامنا هذه . فالأمر ، فى هذه الحالة ، لا يرجع إلى عيوب كامنة فى شعوب معينة بقدر ما يرجع إلى واقع موضوعى يتجاوز الخصائص المميزة للشعب عن شعب آخر .

وأما القاعدة الأفقية فهى اتساع نطاق المشتغلين بالعلم فى البلاد ذات التقاليد العلمية الراسخة . هذه الكثرة العددية البحتة عامل عظيم الأهمية من

عوامل إقرار القيم الأخلاقية العلمية فى البلاد المتقدمة ، إذ أنها تسد الطريق أمام أية محاولة لاغتصاب جهود الغير فى الميدان العلمى . فحتى لو وجد الشخص الذى تسمح له أخلاقه بأن ينتحل لنفسه ثمار جهد غيره ، فلابد لمثل هذا الشخص أن ينكشف ، إذ سيظهر فى مكان ما ، من بين الأعداد الهائلة التى تعمل فى مختلف فروع التخصص ، من يكتشف هذه السرقة العلمية .

وبطبيعة الحال فإن العامل السابق لا يمكن أن يكون عاملاً فعالاً لو لم يتوافر شرطان أساسيان يدعمان تأثيره : أولهما أن هذه القاعدة العريضة من المشتغلين بكل فرع من فروع العلم تضم عدداً كبيراً من الباحثين الذين يتوافر لهم من الفراغ ، ومن مصادر المعرفة ، ما يسمح لهم بالاطلاع المستمر على الإنتاج القديم والحديث فى ميادين تخصصهم ، وهو أمر لا يمكن القول أنه قد تحقق فى حياتنا العلمية بعد . وثانيهما أن عقوبة الخروج عن التقاليد العلمية فى هذه المجتمعات صارمة حازمة : فمخالفة الأخلاق العلمية ، حتى لو حدثت على نطاق أضيق بكثير مما يشيع بيننا ، كفيلة بأن تقضى على المستقبل العلمى للمرء قضاء مبرماً .

فالأخلاق العلمية إذن وليدة ظروف موضوعية تهيأت للمشتغلين بالعلم فى بلاد معينة ، ولم يتهيأ ما يناظرها فى بلادنا بعد . ومع ذلك فمن الواجب أن نتذكر أن الأخلاق فى هذا الميدان ، كما فى غيرها من الميادين ، تتحول بمضى الزمن إلى مبادئ ذاتية يدين بها المرء دون أن يفرضها عليه أى قهر خارجى . ففى البداية تؤدى العوامل الموضوعية بالمرء إلى أن يسلك بمقتضى القواعد الأخلاقية سواء شاء أم لم يشأ . ثم يحدث بالتدريج تحول لهذه القواعد إلى باطن الذات ، حتى تكون جزء من " الضمير الأخلاقى " للمرء ، بحيث تمارس تأثيرها دون أى ضغط أو إكراه خارجى . ومن المؤكد أن نسبة كبيرة من المشتغلين بالعلم فى البلاد المتقدمة أصبحوا يطبقون القواعد الأخلاقية العلمية بوازع من ضمائرهم وحدها ، دون خوف من أن يفتضح أمرهم ، أو رهبة من عقوبة توقع عليهم .

ومن الطبيعى أن الشروط المهيئة لتطبيق مثل هذا " الضمير العلمى " لم تتوافر كلها فى بلادنا بعد . فالمشتغلين بالعلم مازالوا قلة ، وما زالت فرص ارتكاب

الأخطاء الخلقية فى هذا المجال ، دون خوف من الانكشاف ، كثيرة . وبالتالى فنحن مازلنا بعيدين عن تلك المرحلة التى تتحول فيها القاعدة الأخلاقية الموضوعية إلى قاعدة ذاتية يطبقها المرء على نفسه بوحى من ضميره فحسب .

وإلى أن نبلغ هذه المرحلة ، لابد لنا من أن نأخذ الأمور مأخذ الحزم والحسم . ولابد لنا من أن نقلع عن هذا التهاون والتراخى الذى يجعل أشد الفضائح العلمية هولا يمر دون أن يثير استنكار الناس أو اشمئزازهم ، ودون أن تحل على مرتكبه جزاءات معنوية أو مادية .

إن التهاون فى ميدان الأخلاق العلمية يؤدى إلى مزيد من التراخى والتساهل بين الأجيال المقبلة ، حين لا تجد حولها سوى أسوأ أمثلة السلوك حتى فى ميدان العلم ذاته . وعلينا ، قبل أن يفوت الأوان ، أن نتدارك الأمر حتى لا يأتى يوم نجد بيننا وبين بلاد العالم المتقدمة فارقا فى الأخلاق العلمية يزيد عن ذلك الذى يفصل بيننا وبينها فى ميدان العلم ذاته ، فنقف عندئذ يائسين من اللحاق بركب التطور حتى فى ميدان الأخلاق والمعنويات ، ذلك الميدان الذى كنا نتباهى على الدوام بأن لنا فيه تاريخا طويلا وتقاليد راسخة ، والذى كنا نعزى أنفسنا دواما بأنه خير ما يعوضنا عن تخلفنا فى مجال " الماديات " .



اشتراكية العالم الثالث نظرة نقدية (*)

*في كثير من المواقف الحاسمة في حياة الفرد يتسائل المرء إن كانت التجربة المباشرة ، التى قد تقترن بالعذاب والمعاناة ، تستحق كل ما يبذل فيها من عناء ، ويتمنى لو أتيحت له فرصة يتجنب فيها معاناة التجربة بنفسه ، ويفيد من تجارب الآخرين على نحو يؤدى به إلى بلوغ الهدف المنشود مباشرة ، دون حاجة إلى ممارسة كل تجربة بنفسه . ومع ذلك فإنه حين يمعن الفكر سوف يتبين له ، على الأرجح ، الوجه الآخر من المشكلة ، وهو أن المعاناة والممارسة يمكن أن تكون هدفا في ذاته ، وأن تحقيق المرء لهدفه بعد أن يمر بتجربة ذاخرة غنية ، يختلف اختلافا كليا عن بلوغه هذا الهدف بأقصر الطرق ، وعن طريق الإفادة من تجارب الآخرين . صحيح أن طريقه في الحالة الأولى سيكون أبطأ وأشق ، ولكن ثراء التجربة ، وسلوكها مجراها الطبيعي ، وعمق الدروس التى يتعلمها المرء منها ، لابد أن يعوضه خير تعويض عن كل ما عاناه في سبيل اكتساب تجربته الخاصة من مشقة .

وفي اعتقادى أن انتقال مجتمعات العالم الثالث إلى الاشتراكية يثير هذه المشكلة ذاتها ، ولكن على الصعيد الاجتماعي ، لا الفردى . ففي اللحظة التى تقرر فيها هذه المجتمعات أن تأخذ بالنظام الاشتراكي يتعين عليها أن توجه إلى أنفسها هذا السؤال الحاسم : أيهما أجدى بالنسبة إلى مستقبل المجتمع على المدى البعيد: أن يمر المجتمع بجميع المراحل التى تجعل الانتقال إلى الاشتراكية أمرا طبيعيا ، أم أن يختصر هذه المراحل وينتقل مباشرة إلى الاشتراكية ، مستعينا على هذا الانتقال بالإفادة من تجارب المجتمعات الأخرى التى سبقته في هذا المضمار ؟

(*) الفكر المعاصر : العدد ٦٨ ، أكتوبر ١٩٧٠

والأمر الذى لا شك فيه أن تصميم مجتمع متخلف على أن يأخذ بالنظام الاشتراكى ، يعنى أنه قد أخذ بالحل الثانى ، وقرر أن يسلك إلى الاشتراكية طريقا مختصرا . والواقع أن المسألة ، بالنسبة إلى المجتمعات المتخلفة ، ليست مسألة اختيار بين طريق الممارسة والتجربة المباشرة وطريق الإفادة من تجربة الغير ، إذ أن التخلف لا يترك لهذه المجتمعات مجالا للاختيار . ومع ذلك فإن من واجب أى مجتمع يتخذ هذا القرار أن يدرك عن وعى طبيعة التحول الذى سيطرأ عليه حين يأخذ بالنظام الاشتراكى ، والفرق بين هذا النظام حين يطبق فى مجتمع متخلف ، وبينه حين يطبق فى مجتمع صناعى متقدم ، والالتزامات التى تترتب على وجود هذا الفرق بالنسبة إلى طبيعة التطبيق الاشتراكى فى البلد المتخلف .

إن النظرة الكلاسيكية إلى الاشتراكية ، كما كانت سائدة فى القرن التاسع عشر ، أعنى فى عصر التفكير النظرى ، متميز عن عصر التطبيق والتجارب العلمية المتعددة فى القرن العشرين ، تجد غرابة ، وربما استحالة ، فى الانتقال من التخلف إلى الاشتراكية قفزة واحدة . ذلك لأن الاشتراكية ، فى وجهها الكلاسيكى ، هى رد فعل على الرأسمالية . صحيح أن الرأسمالية تعد مرحلة ممهدة لظهور الاشتراكية ، ولكنها مع أنها ممهدة لها ، هى مرحلة لا غناء عنها من أجل قيام الاشتراكية ، بل من أجل مجرد تصورها .

إن النموذج التقليدى للثورة الاجتماعية هو ذلك الذى تنبثق فيه الاشتراكية من قلب النظام الرأسمالى . فالاشتراكية ، تبعا لهذا النموذج التقليدى ، ليست بديلا عن الرأسمالية فحسب ، بل هى مرحلة أعلى فى تطور اجتماعى متصل، تضم فى داخلها الصفات الإيجابية للنظام الرأسمالى ، وتتجاوز هذا النظام مع كونها منطوية على أفضل ما فيه . أما اشتراكية العالم الثالث فلا تتجاوز الرأسمالية، لأن كثير من بلاد العالم الثالث تختار الطريق الاشتراكى دون أن تكون قد مرت بمرحلة توافرت فيها أهم عناصر النظام الرأسمالى ، ولاسيما وجود تصنيع متقدم وطبقة عاملة واعية بذاتها وبوضعها الاجتماعى . ومعنى ذلك أن اشتراكية العالم الثالث ليست تجاوزا للرأسمالية ، بل هى بديل عنها ، أو بعبارة أخرى ، فإن مجتمعات العالم الثالث

تقف فى مفترق طريقين : أحدهما طريق الرأسمالية والآخر طريق الاشتراكية ، وهى لا تلجأ إلى الطريق الثانى بعد أن تكون قد جربت الطريق الأول وسارت فيه حتى المرحلة التى لا يعود من الممكن فيها التوفيق بين متناقضاته ، بل هى تلجأ إليه منذ بداية وعيها بأهمية التصنيع ، وتحاول أن تضفى على تطورها ، حتى فى أول مراحله، طابعا اشتراكيا .

ومن المؤكد أن الاشتراكيين لم يكونوا على خطأ ، من الوجهة النظرية ، عندما تصوروا الاشتراكية على أنها رد الفعل على الرأسمالية بعد أن تصل هذه الأخيرة إلى قمة التناقض والتمزق الداخلى ، أى عندما أكدوا أنه لا قيام للاشتراكية بدون مرحلة رأسمالية مكتملة العناصر ، تسبقها وتمهد لها الطريق . ذلك لأن الاشتراكية تستطيع أن تتعلم من الرأسمالية الكثير : ففى الرأسمالية يتحول الإنتاج إلى مرحلة الترشيد الدقيق ، وتكتسب عادات الدقة والنظام والانضباط والإفادة الكاملة من كل الطاقات . وإذا تركنا جانبا نواحى الاستغلال فى المجتمع الرأسمالى ، فمن المؤكد أن هذا المجتمع يحرز تقدما لا تستطيع الاشتراكية أن تتجاهله ، بل إن عليها أن تستوعبه فى داخلها استيعابا كاملا ، وتعمل بعد ذلك على تجاوزه بتصفية العلاقات الإنتاجية من كل آثار الاستغلال . وبعبارة أخرى فإن الصورة النموذجية للثورة الاشتراكية ، فى علاقتها بالنظام الرأسمالى ، هى فى صميمها صورة جدلية ، لا يعمل الجديد فيها على استبعاد القديم والحلول محله ، بل يمتص فى داخله ذلك القديم ويستخلص منه كل عناصره الايجابية ، ثم يعمل على دفعه إلى الأمام فى صورة جديدة كل الجدة ، وفى ظل علاقات مغايرة تماما للعلاقات القديمة .

ولقد كان أقطاب التفكير الاشتراكى فى القرن التاسع عشر على وعى تام بهذه الحقيقة ، وتجلى ذلك الوعى واضحا فى موقفهم المزدوج من الرأسمالية : فالرأسمالية كانت فى نظرهم ، من جهة ، مرحلة تقدمية إذا قيست بالمراحل السابقة لها ، ومرحلة رجعية إذا قيست بالتطور المنتظر للمجتمع فى ظل الاشتراكية . وكانت القوى الرأسمالية والبورجوازية تمثل فى نظرهم قوى الثورة والتقدم فى مرحلة

الصراع بينها وبين النظام الإقطاعى ، كما كانت العقلية الرأسمالية هى التى تدفع المجتمع إلى الأمام فى الفترة التى كان فيها النبلاء والإقطاعيون يحرصون على التمسك بعاداتهم وتقاليدهم وامتيازاتهم العتيقة البالية . ولا تتحول الرأسمالية فى نظرهم إلى عامل من عوامل التخلف إلا حين يستتب لها الأمر ، وحين تصبح مقاليد الحكم فى أيدى البورجوازيين ، يسيطرون على نظم المجتمع وقوانينه ، ويتحكمون فى الرأى العام ويوجهون أفكاره لصالحهم ، فيبذلون طاقتهم من أجل المحافظة على الأوضاع الراهنة ، والإبقاء على استغلالهم للطبقات العاملة . ومعنى ذلك أن الرأسمالية مرحلة ضرورية فى الطريق الذى يوصل آخر الأمر إلى الاشتراكية ، وأن الاشتراكية لا يمكن أن تتحقق إلا فى مجتمع مر بالمرحلة الرأسمالية ، وسار فيها حتى أبعد مراحلها ، أعنى حتى المرحلة التى استنفدت فيها الرأسمالية ، من حيث هى نظام متقدم ، أغراضها ، أحالتها متنا قضاتها الصارخة إلى نظام رجعى لابد من تجاوزه .

على أن تجربة العالم الثالث قد أثبتت أن هذا النمط الكلاسيكى للتحول إلى الاشتراكية ليس هو النمط الوحيد ، وأن الاشتراكية يمكن أن تظهر ، لا بوصفها رد فعل على الرأسمالية ، بل بوصفها بديلا عنها فى مجتمعات لم تعرف النظم الرأسمالية بمعناها الدقيق ، أعنى فى بلاد متخلفة لم تمر إلا بالمراحل الأولى للتصنيع ، ولم تتحدد فيها العلاقات بين أصحاب العمل والطبقة العاملة وفقا للنماذج الرأسمالية المألوفة . بل أننا لو أخذنا فى اعتبارنا ذلك التخلف الذى كانت تتسم به المجتمعات التى ظهرت فيها الثورات الاشتراكية الكبرى فى القرن العشرين ، وعلى رأسها روسيا القيصرية والصين ، لأمكننا القول أن جميع التجارب الفعلية للتحول إلى الاشتراكية لم تكن منتمية إلى النمط الكلاسيكى انتماء كاملا . والاستثناء الوحيد من هذا الحكم يؤيد ويثبت القاعدة التى تقول أن التحقق الفعلى للتحول إلى الاشتراكية لم يحدث بنجاح إلا فى بلاد لم تمر بالمرحلة الرأسمالية فى صورتها المتقدمة : إذ أن الكثيرين يعزون المتاعب التى واجهتها التجربة الاشتراكية فى تشيكوسلوفاكيا إلى هذه الحقيقة بالذات ، أعنى أن تشيكوسلوفاكيا هى البلد الوحيد

التى بدأت فيه الاشتراكية على قاعدة رأسمالية قوية فى مجتمع صناعى متقدم .
ولكن ، حتى لو كان من الصحيح أن التجارب الناجحة فى التحول إلى الاشتراكية قد حدثت في بلاد لا تتسم كلها بالتخلف ، ولا يمكن أن توصف بأنها بلاد صناعية بالمعنى المتقدم لهذه الكلمة ، فإن هذا التخلف متفاوت فى الدرجة إلى حد يسمح لنا بتمييز بلاد العالم الثالث على أساس أنها فئة قائمة بذاتها ، لأنها أولاً تتسم بقدر كبير من التخلف ، ولأنها ثانياً كانت إلى حد قريب خاضعة لنفوذ استعمارى ، أى أنها لم تنل استقلالها إلا حديثاً - وكما هو واضح فإن هاتين الصفتين ، أعنى التخلف الشديد والخضوع طويلاً للاستعمار ، مرتبطان ارتباطاً وثيقاً .

والسؤال الذى يتعين علي هذه البلاد أن تطرحه بأمانة وتبحث عن إجابة صادقة عنه ، هو : ما السمات المميزة لهذا التحول من التخلف إلى الاشتراكية مباشرة ؟ وكيف تجنب المشكلات التى يثيرها هذا التحول المباشر ؟

إن النمط الكلاسيكى للتحول إلى الاشتراكية يكتسب ، كما قلنا من قبل ، مزايا كثيرة ؛ إذ أنه يستفيد من جميع الخبرات التى تكتسبها الرأسمالية فى مرحلة تقدمها الظافر ، بحيث يبدأ المجتمع الاشتراكى مسيرته مسلحاً بتصنيع متقدم ، وبأساليب إنتاجية راقية وبقدرات إدارية وتنظيمية فعالة ، فضلاً عن إفادته من التقدم العلمى والتكنولوجى الكبير الذى كان ملازماً للعصر الرأسمالى منذ بدايته ، ولايزال سمة من سماته حتى اليوم . وهكذا فإن الاشتراكية حين تصبح هى النظام السائد فى مجتمع كهذا ، تستطيع أن تبنى نفسها على قاعدة صلبة من التقدم الاجتماعى ، تضيف إليها علاقات إنسانية خالية من أى استغلال ، وبذلك يمكنها أن تطلق أعظم الطاقات الخلاقة للإنسان من أجل بلوغ حياة أفضل مادياً وروحياً .

أما المجتمع الذى ينتقل من التخلف إلى الاشتراكية مباشرة فإن من المتوقع - نظرياً - أن تكون مشكلاته أكثر تعقيداً : ذلك لأن المهام التى يتعين علي الاشتراكية تحقيقها فى مجتمع كهذا لا تنحصر فى نطاق العلاقات الإنتاجية أو الإنسانية ، بل أن أولى هذه المهام هى إيجاد قاعدة إنتاجية متينة عن طريق التصنيع بوجه خاص ، وعن طريق التقدم الاقتصادى بوجه عام . وبعبارة أخرى ،

فإن العالم الثالث حين يجرب الاشتراكية فإنه يجربها بوصفها وسيلة لبلوغ التقدم الاقتصادى ، وللتغلب على التخلف وتجاوزه ، لا بوصفها وسيلة للقضاء على الاستغلال الطبقى فى مجتمع متقدم أصلا . وبعبارة موجزة ، فإن الاشتراكية يتعين عليها ، فى العالم الثالث ، أن تحقق هدفى التقدم والعدالة الاجتماعية ، على حين أن مهمتها فى العالم الذى مر بالمرحلة الرأسمالية - تقتصر أساسا على تحقيق هدف العدالة الاجتماعية .

مثل هذا الانتقال المباشر للمجتمع المتخلف إلى الاشتراكية يثرى التجربة الاشتراكية ذاتها بعناصر إيجابية لا يمكن أن تظهر بنفس القدر من الوضوح فى المجتمعات التى تمر أولا بالمرحلة الرأسمالية المتقدمة . ولكن هذا الانتقال يتضمن فى الوقت نفسه عناصر سلبية ينبغى أن تنتبه لها المجتمعات المتخلفة إذا شاءت أن تواجه مشكلاتها بصدق وأمانة ، حتى لا تتحمل الفكرة الاشتراكية ذاتها وزر التطبيق الفاسد . ولنبدأ بالعناصر الإيجابية :

***أولا** : حين ينتقل مجتمع من مرحلة التخلف - التى قد تكون نظاما إقطاعيا أو قبليا أو استعماريا - إلى الاشتراكية مباشرة ، فإن المكاسب التى يحققها هذا التحول للجماهير الشعبية تكون أوضح بكثير منها فى المجتمعات التى تنتقل من الرأسمالية المتقدمة إلى الاشتراكية . ففى هذه الحالة الأخيرة قد يؤدى تطبيق المبادئ الاشتراكية إلى حرمان الطبقات العليا ، وفئات من الطبقة المتوسطة ، من امتيازاتها القديمة ، فيؤدى ذلك إلى تكوين قاعدة من السخط ربما انتقلت عدواها إلى بعض عناصر الطبقة العمالية ذاتها ، أعنى إلى العناصر المتطلعة إلى ترف الحياة ، والتى تتخذ من الطبقات الأعلى منها أنموذجا تهفو إلى تحقيقه . أما فى الحالة الأولى - أعنى حالة المجتمعات المتخلفة - فإن القاعدة التى تنتفع من مكاسب الاشتراكية تكون أوسع بكثير ، ومن السهل أن تنضم الجماهير الغفيرة إلى النظام الجديد قلبا وقالبا ، بمجرد أن تقارن بين حياتها الجديدة وحياتها السابقة . ولا ينطبق ذلك على العمال وحدهم ، بل أنه ينطبق أيضا على الفلاحين ، الذين يجدون فى

الاشتراكية منقذا لهم من الاستغلال البشع الذى كانوا يتعرضون له فى ظل النظم الإقطاعية .

*ثانيا : يمكن أن يكون التخلف ذاته رصيدا يزيد من ثراء التجربة الاشتراكية فى بلاد العالم الثالث . ذلك لأن هذه البلاد ، التى تفتقر إلى التجارب السابقة فى ميدان تنظيم الإنتاج الاقتصادى ، يمكن أن تكون أكثر تفتحا لأية تجربة جديدة من البلاد التى استقرت فيها تقاليد معينة نتيجة لطول عهدها بأساليب الإنتاج الرأسمالية. وهنا نجد أن نفس العامل الذى ساعد بلادا معينة على المضى بخطى أسرع فى طريق التصنيع الرأسمالى ، فى أول عهد الثورة الصناعية ، هو الذى يمكنه أن يجعل طريق العالم الثالث إلى التجديد فى أساليب الإنتاج أيسر . فمن المعروف أن من الأسباب الهامة لظهور الثورة الصناعية فى إنجلترا ، عدم وجود تقاليد راسخة تفرضها الطوائف الحرفية على أساليب الإنتاج ، فى الوقت الذى كانت فيه بلاد كثيرة من القارة الأوروبية تتمسك بالأساليب التقليدية التى ظلت تلك الطوائف تفرضها طوال أجيال عديدة متلاحقة . كذلك فإن وجود مصالح رأسمالية معينة ، مرتبطة بأساليب خاصة فى الإنتاج ، يمكن أن يكون حائلا دون اتباع أساليب أخرى أو تقبل أفكار جديدة . ولكن هذه العوائق تزول كلها حين يبدأ المجتمع تجربته الاشتراكية دون أن تكبله أغلال تاريخ رأسمالى طويل .

*ثالثا : لما كانت معظم بلاد العالم الثالث قد خرجت حديثا من قبضة الاستعمار ، فإن سعيها إلى التخلص من كل ارتباط بالاستعمار يجعلها أكثر حرصا على تطبيق الاشتراكية ، لأن هذا التطبيق سيزيد من وثوق ارتباطها بالمعسكر المعادى للاستعمار ، لأن النظام الرأسمالى هو العامل الذى يرتد إليه ، فى نهاية الأمر ، كل نزوع استعمارى . وهنا تقوم الاشتراكية بدور ثالث ، إلى جانب الدورين الذين أشرنا إليهما من قبل ، وهما تحقيق التقدم الاقتصادى والعدالة الاجتماعية . فالاشتراكية هى ، بالإضافة إلى ما سبق ، وسيلة البلاد المتخلفة للتحرر الوطنى الحقيقى ، ولتحقيق استقلال لا تشوبه روابط ظاهرة أو خفية بالمصالح الاستعمارية القديمة .

على أن العناصر السلبية في تجربة التحول المباشر من التخلف إلى الاشتراكية ربما كانت هي الأحق باهتمامنا وعنايتنا ، إذ أن عدم مواجهتها بصراحة وأمانة يمكن أن يلقي ظلالا من الشك . لا على التطبيق الاشتراكي في هذه المجتمعات فحسب ، بل على الفكرة الاشتراكية ذاتها من حيث المبدأ . فإذا كانت هناك مزايا تكتسبها المجتمعات المتخلفة من انتقالها إلى الاشتراكية مباشرة ، فهناك أخطار ينبغي أن تتنبه إليها هذه المجتمعات إذا شاءت ألا تولد تجربتها الاشتراكية شوهاء ، وألا تصاب بنكسة تقضي على إيمان الجماهير صاحبة المصلحة الأولى في الاشتراكية ، بمبدأ التحول الاشتراكي ذاته .

أول هذه الأخطار ناجم عن إطار التخلف ذاته ، الذي تطبق في ظله الاشتراكية . ذلك أن المرحلة الاشتراكية تساعد - على الرغم من كل سلبياتها - على دفع عجلة المجتمع إلى الأمام . أما المجتمع الذي لم يمر بهذه المرحلة ، فلا مفر له من أن يعاني آثار التخلف فترة طويلة ، ويكون كفاحه من أجل الاشتراكية مزدوجاً : أعني أنه كفاح يستهدف إرساء قاعدة متينة من التقدم الاقتصادي - والصناعي في المحل الأول - كما يستهدف في الوقت ذاته تحقيق مبادئ العدالة الاجتماعية . وحسبنا أن ننظر إلى المشكلة من زاوية واحدة ، هي زاوية العلم ، لكي ندرك الصعوبات التي يثيرها بناء الاشتراكية في مجتمع متخلف . ذلك لأن الاشتراكية في أساسها نظرة علمية إلى الأمور ، وهي تقتضي انتشاراً على أوسع نطاق ممكن للتعليم، وارتفاعاً دائماً في مستواه . ومهما كانت النوايا طيبة ، فإن التراث الطويل من التخلف العلمي كفيل بأن يقف عقبة كأداء في وجه التحول السليم إلى الاشتراكية . وهكذا تعاني مجتمعات العالم الثالث في هذا الصدد توتراً خطيراً بين عاملين يؤثر كل منهما في اتجاه مضاد للآخر : فالتخلف الطويل الأمد يؤدي إلى إبطاء معدل النمو الاقتصادي والاجتماعي بالقياس إلى المجتمعات التي تبدأ مسيرتها من نقطة متقدمة نسبياً ، ومع ذلك فهي في حاجة ملحة إلى الإسراع في معدل تقدمها ، لأن هذا التقدم مسألة حياة أو موت بالنسبة إليها ، وهو وحده الذي يضمن لها ملاحقة ركب العالم السريع التطور . وبين الحاجة إلى التطور ، والعوائق

الأساسية التى تبطىء من معدل هذا التطور ، تقف الدولة المتخلفة حائرة ، وتقف التجربة الاشتراكية ذاتها مهددة بالمخاطر فى بلاد العالم الثالث .

ولعل أخطار التخلف العقلى والمعنوى أفدح ، بالنسبة إلى العالم الثالث ، من أخطار التخلف المادى والإنتاجي . وذلك لأن بلاد العالم الثالث لم تتح لها فرصة اكتساب ذلك الحد الأدنى من العادات العقلية المرتبطة بالتقدم الصناعى ، كالنظرة الموضوعية والعقلانية إلى الأمور . فهذه البلاد حين تبدأ فى خوض تجربة التحول الاشتراكى ، تنتقل من حالة عقلية معنوية تسيطر عليها الخرافة ، إلى نظام اجتماعى يستحيل أن يطبق بنجاح إلا فى مجتمع يؤمن إيمانا كاملا بقيمة العقل ، وبأهمية التفكير الموضوعى ، فى تسيير دفة الأمور .

إن العقلية الريفية ، وخاصة فى مجتمع ظل خاضعا لسيطرة الإقطاع ردحا طويلا من الزمن . لا تستطيع أن تتخلص بسهولة من صفات وقيم تتعارض بشدة مع أى اتجاه إلى التنظيم الرشيد للمجتمع ، فى ظل إنتاج ذى طابع صناعى . فالعلاقة الشخصية تظل تقوم بدور أساسى حتى فى صميم المسائل المتعلقة بالعمل والإنتاج ، بحيث تختلط النظرة الذاتية والنظرة الموضوعية إلى الأمور حتى على المستويات العليا على للتنظيم الاجتماعى . ويتحول بطء الإيقاع ، الذى تتسم به الحياة الزراعية ، إلى تكاسل فى المجتمع الصناعى ، وإلى عدم احترام لقيمة الوقت وأهميته القصوى فى الإنتاج . ويؤدى عدم وجود تراث يقدس العمل إلى إشاعة عدم الاهتمام بفضائل النشاط والمثابرة ، حتى ليتساوى المنتج والخامل فى نظر المجتمع ، بل ربما ارتفعت قيمة الخامل إذا استطاع أن يوطد علاقته بأولى الأمر .

وعلى حين أن التقدم العلمى والعقلى الذى عرفته المجتمعات الغربية فى المرحلة الرأسمالية قد أعان هذه المجتمعات على التخلص إلى حد بعيد من تأثير الأسطورة والخرافة ، بحيث تستطيع أن تضمن تطورا لا تعوقه الجهالة ولا تكبله الغيبيات ، سواء واصلت السير فى طريقها الرأسمالى أم تحولت منه إلى الاشتراكية ، فإن النظم الاشتراكية التى تطبق فى مجتمعات العالم الثالث كثيرا ما تجد نفسها مضطرة إلى مواجهة العقلية الأسطورية قبل أن تمضى فى طريقها خطوة واحدة .

وتتخذ هذه المواجهة صورا متعددة : فهى أحيانا تتخذ شكل تعايش سلمى بين الاشتراكية والتفكير الخرافى ، بحيث تترك الاشتراكية هذا التفكير على ما هو عليه ، ولا تحاول التصدى له وكشف أخطاره ، آملة أن تتمكن بذلك من كسب أكبر عدد ممكن من الجماهير إلى صفها . ولكن خطورة هذا المسلك تتضح فى أن تحقيق التعايش بين نمطين ، أحدهما عقلى والآخر لا عقلى ، من أنماط التفكير لا يمكن إلا أن انتهازية أو نفاقا رخيصا من جانب السلطة الحاكمة ، فضلا عن أنه يساعد على إبقاء الجماهير فى حالة تخلف معنوى لا يرجى معها أى نهوض حقيقى للمجتمع . وفى مثل هذا الجو العقلى المتناقض يستحيل أن تحقق الاشتراكية إمكاناتها وتقدم إلى المجتمع أفضل ما لديها ، بل أن مثل هذه الاشتراكية لابد أن تكون جوفاء مبتورة . أما إذا اتخذت مواجهة الاشتراكية للخرافة شكل التحدى والنزاع السافر فإن مثل هذه المواجهة الحاسمة يمكن أن تؤدى - فى حالة التخلف الاجتماعى الشديد - إلى استفزاز مفرط للجماهير ، يبعد بها عن طريق التعاطف مع الأيدلوجية الاشتراكية التى هى أحوج ما تكون إليها . وهكذا تجد الاشتراكية نفسها فى مأزق إزاء العقلية الخرافية المنتشرة فى المجتمعات المتخلفة ، سواء اكتفت بالتعايش معها سلميا أم شنت حربا صريحة عليها . ومثل هذا المأزق يقتضى من التنظيم الاشتراكى جهدا هائلا من أجل الارتفاع بالجماهير فوق مستوى النظرة الخرافية إلى الأمور دون استفزاز لمشاعرها أو استعداء لها بلا مبرر .

والواقع أن من الخطأ المبالغة فى تصوير خطورة التعارض بين النظرة الخرافية وبين الدفاع المتحمس عن الاشتراكية . صحيح أن طرق التفكير البالية ، والانسياق الأعمى وراء الجهالات ، يمكن أن يكون عقبة لا يستهان بها فى وجه كل محاولة لتنظيم المجتمع على أسس عقلية رشيدة ، ولجعل عالم الإنسان جنة أرضية . ومع ذلك فإن الحد الفاصل بين انحياز الجماهير إلى نظام اجتماعى معين أو نفورها منه هو ، فى نهاية الأمر ، ما يقدمه إليها هذا النظام من مكاسب . وليس فى هذا المعيار ما يستوجب الخجل ، إذ أن النظام الاجتماعى الذى يعطى جماهيره مكاسب أكبر لا يقدم إليها رشوة ، وإنما يحقق لها هدف الحياة على نحو أفضل .

ولنذكر أن الرشوة على نطاق الجماهير العريضة مستحيلة ، فضلاً عن أنها تفقد معناها حين تصبح شاملة ومستمرة ، أى أنه - مع تحوير بسيط للكلمة المأثورة المعروفة - فأنت تستطيع أن ترشو بعض الناس كل الوقت ، أو كل الناس بعض الوقت ، ولكنك لا تستطيع ان ترشو كل الناس كل الوقت ، فإذا استطاع نظام اجتماعى أن يثبت للناس أنه يقدم إليهم مكاسب حقيقية لها طابع الدوام ، وأن يرفع مستوى حياتهم مادياً ومعنوياً بصورة لا يملك أحد إنكارها ، فأغلب الظن أن التفكير اللاعقلى ، مهما بلغ فى تأصله من نفوسهم ، أو القيم العتيقة مهما بلغ رسوخها ، لن يستطيع أن يقف عقبة فى وجه المسيرة الاشتراكية الظافرة . أما إذا كانت الاشتراكية مترددة خائرة ، وإذا كانت مكاسبها أمراً مشكوك فيه على الدوام ، فعندئذ تستطيع الخرافة أن تطل برأسها فى شماته ، وتستطيع الجهالة أن تجد لنفسها - فى المجتمع المتخلف أصلاً - أنصاراً يتزايدون باطراد .

على أن التخلف العقلى والمعنوى ليس هو العقبة الوحيدة التى تحول بين جماهير المجتمعات المتخلفة وبين السعى المتحمس إلى تحقيق الاشتراكية ، بل أن هذه الجماهير كثيراً ما تكون مفتقرة إلى الوعى الاجتماعى الذى يسمح لها بإدراك ضرورة الثورة على التخلف ، على الرغم من أن هذه الثورة هى التى يكمن فيها أملها الوحيد فى المستقبل . ذلك لأن الطبقة العاملة ، التى تعتمد عليها الاشتراكية التقليدية ، لا تكون فئة عريضة فى مثل هذه المجتمعات ، فضلاً عن أن هذه الطبقة لم تتح لها فرصة اكتساب الروح الثورية العميقة التى تغلغلت فى نفوس عمال المجتمعات الرأسمالية بفضل تجاربهم الطويلة وتراثهم البعيد الأمد . فمن الصعب أن نتوقع من طبقة عاملة قليلة العدد ، محدودة التجارب ، خرج معظم أفرادها حديثاً من بيئات ريفية غير ثورية ، أن تحقق كل الآمال التى تعقدها الاشتراكية الكلاسيكية على " البروليتاريا " فى العالم الرأسمالى . ومن هنا فإن التجارب الاشتراكية الناجحة فى بلاد العالم الثالث تجد لزاماً عليها أن تعتمد على طبقات أخرى . فطبقة الفلاحين قد تمكنت من أن تكون العمود الفقرى لثورات اشتراكية متعددة فى شرق آسيا وجنوبها الشرقى ، ولكن نجاح هذه الثورات كان يقتضى تنظيماً عبقرياً يزيل من

الفلاح رواسب التواكل والاستسلام التى خلفها فى نفسه نظام إقطاعى ظل يتحكم فى مقدراته المادية والمعنوية ألوف السنين . كذلك فإن الطبقة الوسطى ، ولاسيما القطاعات المثقفة منها ، يجب أن يعطى لها دور أهم بكثير من الدور الذى يعزى إليها فى المذاهب الاشتراكية الكلاسيكية ، بل أن الطلبة بالذات يمكنهم أن يقوموا ، فى بلاد العالم الثالث ، بدور لا يقل أهمية عن دور البروليتاريا فى البلاد الرأسمالية العريقة . بل إن من الممكن الاهتداء إلى أوجه تشابه غير قليلة بين هاتين الفئتين ، من حيث أن كلا منهما تمثل الضمير الواعى لمجتمعها ، ولا ترتبط بأجهزة الحكم القائمة أو تكون جزء منها ، وليس لديها - حسب التعبير المشهور - ما تخسره إلا الأغلال . وإذا كانت بوادر الجهود الإيجابية للطلاب قد بدأت تظهر فى بعض بلاد أمريكا اللاتينية ، فمن المؤكد أن دورهم سيزداد ظهورا وأهمية فى مناطق أخرى من العالم الثالث فى المستقبل القريب .

وأخيرا ، فربما كان أبرز النواحى السلبية فى اشتراكية العالم الثالث هو أنها، فى أحيان قليلة ، اشتراكية مفروضة من أعلى ، وليست اشتراكية نابعة عن ثورة شعبية بالمعنى الصحيح . وربما بدا أن الفارق بين النوعين ليست له أهمية كبيرة ، مادامت النتيجة واحدة . ولكن الواقع أن تجربة الثورة الشعبية تتمتع بميزة كبرى، هى أنها تؤدى صهر القيادات - فضلا عن القواعد طبيعة الحال - فى تجربة الممارسة الاشتراكية الحقيقية . والمشكلة الكبرى فى الاشتراكية التى تنبع من القمة ، لا من القاعدة ، هى أنها تعتمد على صلابة الحاكمين ، لا المحكومين . ولكن الانحراف فى الطبقات الحاكمة أمر مألوف ، حيث يبدو إغراء السلطة ، والافتقار إلى التقاليد الثورية الأصيلة ، عاملا مشجعا على تكوين " طبقة جديدة " ربما استخدمت الاشتراكية ذاتها أداة لدعم مركزها وصرف أنظار الجماهير عن انحرافاتها . ومن هنا كانت بلاد العالم الثالث أحوج ما تكون إلى إعادة بناء نظمها الاشتراكية بحيث ترتكز على القاعدة لا على القمة ، وكلما سارعت بذلك ضمنت لاشتراكيتها البقاء والازدهار .

إن بلاد العالم الثالث أحوج ما تكـون إلى مواجهة نفسها مواجهـة صريحة ، وخاصة إذا كانت تنادى بالاشتراكية مبدأ لحياتها . وفى هذه المواجهـة ينبغـى عليها أن تعترف دون موارية أنها متخلفة ، لأنها بالفعل كذلك ، ولن يفيدها أن تتلاعب بالألفاظ فتسمى نفسها " نامية " فـى الوقت الذى يكـون فيه نموها متوقفا بالمعنى الصحيح وحين تعترف بهذا التخلف ، ستدرك أنه يمكن أن تكـون كذلك رصيدا لها وحافزا فى تجربتها الاشتراكية ، ولكنه فى الوقت ذاته يمكـن أن يكـون عائقا مخيفا فـى وجه هذه التجربة . وحين تتضح لها المشكلات التـى يثيرها تخلفها هذا ، والصعوبات التى تعوق مسيرتها نحو الاشتراكية ، فعندئذ ستدرك أن التغلب على هذه المشكلات والصعوبات لن يكون بالالتجاء إلى أنصاف الحلـول ، بـل بمزيـد مـن الإصرار على السير فى الطريق الاشتراكى والتمسك به . وإذا كان من الشائع أن يقال أن الاشتراكية الوحيدة التى تصلح لبلاد العالم الثالث هـى الاشتراكية " المعتدلة " ، فإن حالة التخلف التى تعانيها هذه البلاد تدعونا إلى التفكير مليا قبل إصدار حكم كهذا، إذ أن " الاعتدال " إذا كان صفة مستحبة فـى أمور كثيرة ، فإنه ليس بالشيء المرغوب فيه عندما يكـون الأمر متعلقا بمسيرة المجتمع نحـو التقدم ونحو اللحاق بركب الحضارة العالمية .

إن على بلاد العالم الثالث أن تحـدد المجالات التـى يكـون فيها الاعتدال مستحبا ، وتلـك التـى لا يكون فيها مفر من الصلابة ، والإصرار والسعى الدائم إلى الهدف المرسوم . وفـى اعتقادى أن كـل ما توصف مـن أجلـه هـذه البـلاد بأنـها " متخلفة " ينبغى أن يدخل فى هذه الفئة الأخيرة .

العالم الثالث والعقل الهارب (*)

*ليس أدل على سرعة إيقاع التغير فى عالمنا المعاصر من ذلك التطور السريع الذى يطرأ على التعبيرات التى يشيع استخدامها فى اللغة اليومية ، بل فى اللغة العلمية ذاتها . ذلك لأن اللغة حسب التعبير الذى شاع إلى حد يكاد يقرب من الابتذال ، كائن حى متطور ، وأساس تطورها هو أن تكون معبرة عن الواقع الدائم التجدد الذى تدخل اللغة فى إطاره . ومن المؤكد أن معدل استخدام التعبيرات والمصطلحات الجديدة فى اللغة قد ازداد سرعة إلى حد بعيد فى العقود الأخيرة ، تمشيا مع الأوضاع الدائمة التجدد التى تطرأ بلا انقطاع على حياة الناس . ومع ذلك يبدو أن العقل البشرى ، فى تلهفه على وضع تسميات جديدة لحقائق العالم المتغيرة ، لم يكن قادرا فى كل الأحوال على أن يحدد مدلول هذه التسميات بدقة، بحيث كان جهده مركزا على تجديد حصيلته اللغوية أكثر مما هو مركز على إيجاد تحديد دقيق لمفردات هذه اللغة الجديدة وتعبيراتها ، تاركا هذه المهمة - على ما يبدو - لمضى الزمن وشيوع الاستخدام وقيام الأذهان ، تلقائيا ، بعملية الانتقاء والاستبعاد التى تفضى فى نهاية الأمر إلى ارتباط كل لفظ وكل تعبير بمجال محدد - بقدر معقول من الدقة - من مجالات المعنى .

*ولو تأملنا تعبير " العالم الثالث " لوجدناه يرجع إلى عهد قريب ربما كان أوائل الخمسينات من هذا القرن . فما أظن أن أحدا قد استخدم هذا التعبير خلال الحرب العالمية الثانية أو قبلها . ولقد كانت فترة التحرر السريع ، الواسع النطاق ،

(*) الفكر المعاصر . العدد ٧٦ ، يونيو ١٩٧١ .

للبلاد المستعمرة أو شبه المستعمرة ، فى الستينات الأولى بوجه خاص ، وهى التى خلقت واقعا جديدا اقتضى استخدام تعبير ينطبق على تلك الفئة الجديدة من البلاد التى أصبحت ، لأول مرة ، ذات كيان واع بذاته ، ولها وجود يفرض نفسه على مسرح الأحداث العالمية .

على أن تسمية " العالم الثالث " ، برغم انتشارها السريع ، كانت ومازالت تفتقر إلى تحدد المعنى ووضوح المدلول . ويبدو أن التعبير قد استخدم فى البداية كبداية مريحة للدلالة على مجموعة من البلاد والمجتمعات التى تتباين ظروفها تباينا شديدا ، ثم أدى ذيوعه وتكراره إلى تثبيته على نحو لم يعد من الممكن معه إعادة النظر فيه ، لاسيما وأن إعادة النظر هذه ستثير إشكالات معقدة تختفى كلها وراء هذا التعبير الفضفاض . ومع ذلك فإن البحث الجاد فى أوضاع " العالم الثالث " ، وخاصة فى الميدان الثقافى ، يحتم علينا أن نتوقف قليلا عند هذه الإشكلات ، التى يمكن أن يؤدى تعمقها إلى إلقاء مزيد من الضوء على أخوال المجتمعات التى يعرض هذا المقال لإحدى مشكلاته المعقدة .

أول ما يلفت النظر فى تسمية " العالم الثالث " هو لفظ " الثالث " هذا . فكل ثالث يأتى بعد أول وثان . فما هما الأول والثانى فى هذه الحالة ؟ لا شك أن المقصود هنا هو النظامان الاجتماعيان الرئيسيان فى عالم اليوم ، أعنى الاشتراكية والرأسمالية . وهنا يتخذ اسم " العالم الثالث " معنى حافلا بالدلالة . فالمقصود منه ذلك العالم الذى يكون نظاما " ثالثا " ، لا هو بالاشتراكية ولا هو بالرأسمالية . ولكن ، هل هذا المعنى مطابق للواقع ؟ إن هناك ، فى مبدأ الأمر ، إشكالا نظريا يدور حول إمكان اتخاذ هذا " الطريق الثالث " . فهل من الممكن ، فى عالم اليوم ، الاهتداء إلى طريق غير الاشتراكية وغير الرأسمالية ، أو طريق يمزج بين هذه وتلك على نحو يمكنه معه تمييزه بوصفه طريقا مستقلا ؟ إننا لا نود أن نجيب عن هذا السؤال بنعم أو لا ، ولكننا أردنا فقط أن ننبه إلى الإشكال النظرى الذى ينطوى عليه اسم " العالم الثالث " ، وهو إشكال لا يمكن التفكير فيه بمعزل عن الواقع العملى الذى يثبت أن بلاد العالم الثالث بالذات لم تستطع حتى الآن أن تهتدى إلى هذا الطريق

المستقل، وأنها مضطرة دائما إلى الاختيار بين أحد النظامين الرئيسيين . على أنه لما كانت كثير من الدول الناجحة في مناطق العالم التي توصف بهذا الوصف قد اختارت لنفسها الاشتراكية طريقا ، ففي وسعنا أن نقول أن تسميه " العالم الثالث " يقصد بها في أذهان المفكرين الغربيين - بوجه خاص - أبعاد بلاد هذا " العالم " عن الطريق الاشتراكي ، وتقوية الاعتقاد بأنها لابد أن تبحث لنفسها عن نظام مخالف ، ولابد أن تشق لنفسها طريقا خاصا بها ، بدلا من أن تستفيد من خبرة البلاد التي سبقتها في تجربة الانتقال من التخلف إلى التقدم .

على أن تعبير " العالم الثالث " لا يستخدم للإشارة إلى النظم الاجتماعية فحسب ، بل أنه يستخدم أيضا بمعنى حضاري ، وربما استخدم أحيانا بمعنى عنصري. فهو ينطبق أساسا على بلاد غير أوروبية ، بدليل أن بلدا كاليونان لا تدرج ضمن العالم الثالث مع أنها - من حيث مستوى النمو - ليست أرفع من كثير من بلاد هذا العالم . ولكن الموقف يزداد تعقيدا إذا أدركنا أن هذه التسمية تطلق على بلاد أمريكا اللاتينية ، بالرغم من أن حضارتها الحالية هي امتداد للحضارة الأوربية بوجه عام أو اللاتينية على وجه التخصيص . فهل يعني ذلك أن النمو الاقتصادي والاجتماعي هو أساس هذه التسمية ؟ هنا أيضا تثار إشكالات أخرى : إذ أن كثير من بلاد العالم الثالث تستحق ، إذا قيست بالمعايير المتقدمة ، اسم " العالم العاشر " ولكن بعض البلاد التي تدرج أحيانا ضمن هذا العالم - كالصين عند البعض ، والهند عند الجميع - قد بلغت ، في نواحي معينة على الأقل ، مستوى رفيعا من النمو العلمي والثقافي .

على أن الأمر الجدير بالتأمل حقا ، هو استخدام لفظ عددي أو كمي لتمييز البلاد المنتمية إلى هذه الفئة . ذلك لأن هذه الفترة نفسها - أعني فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية - قد شهدت تسميات " كيفية " متعاقبة ، بدأت بالبلاد " المتخلفة " ، وانتهت بالبلاد " النامية " ، وكانت لهذه التسميات الكيفية ، على الأقل ، ميزة الإيجابية ، على الرغم من أنها لم تكن تتصف في كل الأحوال بصفة الدقة والتحديد . فصحيح أن صفة " النامية " صفة مضللة إلى أبعد حد ، لأنها تخلط ما بين

الأمر الواجب والأمر الواقع ، وتجعل " السو " صفة لمجموعة من البلاد لا يطرأ على الكثير منها نمو فعلى ، وإنما يعد النمو فيها مطلبا واجبا لم يتحقق بعد ، ومع ذلك فإن هذه الصفة تحدد على الأقل المقياس الذى ينبغى أن ينظر به إلى هذه المجموعة من البلاد ، وأعنى به مقياس النمو أو التخلف . أما فى حالة التسمية الكمية البحتة - تسمية العالم " الثالث " - فإن طابع الإبهام والغموض هو الذى يحيط بالعالم المسمى بهذا الاسم .

إن كل ما يفهم من وصف هذا العالم بأنه " ثالث " هو أنه مغاير للعاملين المألوفين فى المعسكر الشرقى والمعسكر الغربى فحسب . أما هوية هذا العالم فتختفى تماما وراء التسمية . إنها تسمية سلبية فحسب ، تعبر عما لا يكونه هذا العالم بالقياس إلى العالمين " المعروفين " ولا تلتزم بأى تحديد إيجابى لطبيعته . إنها تجعله أشبه ما يكون بالطرف " الثالث " فى الصيغة المعروفة للعقود - ذلك الطرف المجهول الذى يمكن أن يكون أى شىء ، والذى لا يهم أحد أن يعرف هويته .

وهكذا فإن من يستخدمون لفظ " العالم الثالث " يريحون أنفسهم من عناء البحث عن صفة ، أو صفات ، مشتركة بين هذه المجموعة الشديدة التباين من البلاد والمجتمعات . ومن جهة أخرى فإن من ينتمون إلى هذا العالم يجدون فخرا فى تلك التسمية التى تجعل من بلادهم عالما قائما بذاته ، مستقلا عن الأنظمة المألوفة ، وتخلص أبناء هذه البلاد من الحرج الذى تسببه لهم صفات كالتخلف أو السعى إلى النمو .

ولقد ساعدت هذه التسمية على إخفاء المشكلات الحقيقية للعالم الثالث عن أعين أبنائه ، وجعلتهم يركزون أذهانهم على صفة " الاختلاف " التى تتسم بها بلادهم ، ويغفلون عن صفة التخلف أو يتغافلون عنها . فهم يعتزون بعدم إدراجهم ضمن النوعين الرئيسيين للأنظمة الاجتماعية المعاصرة ، ولكنهم لا يتنبهون إلى أن هذين النظامين قد استطاعا - كل بطريقته الخاصة - أن يحققا لبلادهما قدرا هائلا من التقدم ، وأن المشكلة الكبرى أمام العالم الثالث هى أن تعبر هوة التخلف ، قبل أن تكون تأكيد استقلال نظمها الاجتماعية . بل إن الانتماء إلى الاشتراكية ، على

التحديد ، قد أثبتت فى حالات كثيرة أنه هو الحل الأمثل لمشكلة التخلف بالنسبة إلى هذه المجتمعات ، بحيث كانت القوى الداعية إلى استقلال النظم الاجتماعية فيها مشجعة - دون أن تدرى - على استمرار تخلفها ، لأن عقدة النقص ، والرغبة المفرطة فى تأكيد استقلال الذات ، هى التى تغلب فيها على الاتجاه إلى التقدم وملاحقة ركب التطور العالمى .

على أن الأثر الأشد إضرارا ، والأشد خفاء فى الوقت ذاته ، لتسمية " العالم الثالث " هو ذلك الذى خلقته هذه التسمية فى عقول المثقفين الذين لا ينتمون إلى هذا العالم . فقد أثار اسم العالم الثالث فى نفوس هؤلاء المثقفين نوعا من الإحساس الرومانتيكى الذى يرجع إلى أصول خيالية أكثر مما يرتد إلى جذور واقعية ، كانت نتيجة أن أشد المطالب تناقضا أصبحت تطلب من هذا العالم .

فباسم " الأصالة " أصبح كثير من مثقفى الدول المتقدمة يطلبون إلى هذا العالم أن يظل متحفا للقيم الأثرية ، يأتى إليه العلماء ليجدوا فيه الماضى متجسدا فى الحاضر . ولكى تكتمل خصائص هذا المتحف يستحسن أن يتوقف فيه سير التاريخ أو يمضى بدرجة من البطء تضمن استمرار وجود هوة حضارية شاسعة بينه وبين العالم الذى يتغير بسرعة لاهثة . ومن الطبيعى أن تجد هذه الدعوات صدى فى نفوس أبناء العالم الثالث ، لأنها أولا لا تقدم تبريرا للجمود السائد ، وتجعل من التخلف فضيلة ، ولأنها ثانية توفر عليهم عناء السير فى طريق التجديد ، بما ينطوى عليه من مشاق نفسية ومادية ، وتشعرهم بأن أسلوب حياتهم " مرغوب فيه " ، وبأن هناك من يبدى به إعجابا ، حتى بين أشد المجتمعات تقدما - ناسين أن هذا الإعجاب ليس إلا صورة مهذبة مثقفة لإعجاب الإنسان بأقفاص القرود فى حديقة الحيوان ، حين يجد لذة فى الحضور لمشاهدتهم بين حين وآخر ، وإن لم يكن يتصور - بالطبع - مجرد فكرة العيش معهم داخل القفص .

ومن جهة أخرى فإن المثقفين الغربيين ، ولاسيما التقدميين منهم ، يلقون على بلاد العالم الثالث مسئولية تناقض مع المطلب السابق تناقضا صارخا : إنهم يريدون منها أن تحقق لهم ما عجزت عن تحقيقه الفئات الثورية التقليدية فى البلاد

المتقدمة ذاتها . فالمفروض أن تقوم حركات التحرر فى العالم الثالث ، لا بمهمة تحرير بلاد هذا العالم من كافة أشكال السيطرة الأجنبية فحسب ، بل بمهمة تحرير البلاد المتقدمة ذاتها من الاستغلال غير الإنسانى فى الداخل . وأوضح الأمثلة على ذلك نظرة المثقفين فى البلاد الغربية الرأسمالية إلى فيتنام : فهم يتوقعون منها أن تتمكن، بحربها البطولية ضد أعتى القوى فى تاريخ البشرية ، من تحرير أمريكا ذاتها من السيطرة المطلقة لتحالف رأس المال والعسكرية المحترفة ، فى نفس الوقت الذى تحرر فيه نفسها من التدخل الأجنبى ومن القوى العميلة فى بلادها . وعلى حين أن الطبقات الثورية التقليدية فى البلاد الرأسمالية ، وعلى رأسها الطبقة العاملة ، تقف عاجزة ، أو غير راغبة فى النضال ، بعد أن أصبحت مندمجة فى السلطة القائمة اندماجا يكاد يكون تام ، فإن الأمل كله بات معقودا على تلك الحرب فى تنبيه الشعب الأمريكى إلى مساوئ النظام الذى يعيش فى ظله ، وفى إحداث الصدمة أو الهزة العنيفة التى ستؤدى بهذا الشعب إلى الإفاقة من حلم الحياة الاستهلاكية السعيدة ، التى كان ينعم بها ، وإدراك ما تؤدى إليه هذه الحياة ذاتها من مغامرات وأخطار ونفقات فادحة تتناقض مع هدفها الأصلى .

هكذا أصبح مطلوبا من العالم الثالث أن يحرر العالم " الأول " ذاته - إذا نظرنا إلى الرأسمالية على أنها هى الأسبق زمنا - ولكى تكتمل المفارقة وتتخذ شكلا دراميا مثيرا ، فمن المفروض أن يظل هذا العالم الثالث على تخلفه وهو يقوم بهذه الرسالة التاريخية الكبرى . وهكذا يقف الناس ، ولاسيما فى الدول التى بلغت من التقدم مستوى رفيعا ، مشدوهين أمام هذه البطولة الخارقة ، ويتغزل التقدميون بكفاح هؤلاء الفلاحين البسطاء الفقراء أمام أقوى أداة حرب عرفتها البشرية . وكلما كان التضاد بين القوتين صارخا ، ازداد المجال اتساعا أمام الإعجاب الرومانتيكى ببطولة هذا الشعب . وفى الوقت الذى يموت فيه من هؤلاء الأبطال الألوف ، وتحرق قراهم، ويخرب اقتصادهم ، ويعم العذاب والخراب بلادهم ، يقف الناس فى العالم أجمع يصفقون فى إعجاب وفى دهشة من بطولتهم الخارقة ، ولكنهم يستمتعون - فى سلبية تامة - بأنباء انتصار الفقراء الضعفاء على الأغنياء الجبابرة ،

ويكتفون بالتأييد على المستوى الكلامي ، ويجدون في المأساة التي تتكرر كل يوم متعة أشبه بمتعة الطفل الساذج حين يجد جمال " سندريلا " الفقيرة يفوز بالأمير منتصرا على ثراء قريباتها الشريرات .

وهكذا يبدو أن صورة العالم الثالث ينبغي ، في نظر البلاد المتقدمة ، أن تظل مرتبطة بالحياة المتخلفة البسيطة ، حتى يستطيع العالم المتقدم أن يشعر بتقدمه بالقياس إلى غيره ، وحتى يتسنى للمستنيرين في البلاد الصناعية الكبرى أن يجدوا في هذا العالم " الآخر " نوعا من الترياق الذي يطهر مجتمعاتهم من سمومها ، أو وسيلة للتطهر تساعد هذه المجتمعات على رؤية نتائج استبدادها في صورة عينية مجسمة .

وسواء أكان الأمر على هذا النحو أو ذاك ، فإن الاعتقاد الكامن وراء هذا اللون من التفكير هو أن العالم الثالث ليس بحاجة إلى علم وفير أو عقول مفكرة كثيرة ، وأن الرسالة " المقدسة " التي يحملها هذا العالم على أكتافه هي أشبه برسالات الأنبياء : يكفي فيها الإيمان العميق ، لا العقل الدقيق . فإذا ما هاجرت العقول من هذا العالم الثالث بأعداد وفيرة ، فإنها لا تفعل شيئا سوى أن تنتقل من بيئة لا يفيدها العقل كثيرا إلى بيئة أخرى تحتاج - لسوء حظها إلى أعدادلا حصر لها من العقول ، البشرية منها وغير البشرية .

* * * *

تلك هي الزاوية التي تنظر منها البلاد المتقدمة إلى ظاهرة هجرة العقول . ومن هذه الزاوية تعد تلك الظاهرة " استنزافا " بحق ، وتبذل بلاد العالم الثالث جهودا جبارة ، وصلت لحد المطالبة بوضع اتفاقيات دولية ، من أجل الحد من امتصاص البلاد المتقدمة للمواهب والكفاءات التي لن يكون للبلاد المتخلفة أمل في التقدم بدونها .

على أن للمشكلة وجها آخر لا يلقى ما يستحقه من الاهتمام ، وخاصة من جانب بلاد العالم الثالث ذاتها ، على الرغم من أنه يتعلق بالجانب الخاص بها من المسئولية عن هذه الظاهرة . ذلك لأن هجرة العقول تعد ، على الدوام ، مظهرا من

مظاهر " استنزاف " الدول المتقدمة لموارد الدول المتخلفة ، أى الموارد البشرية فى هذه الحالة . ومن المؤكد أن لهذه النظرة ما يبررها ، بل أن كل ما جاء فى هذا المقال من قبل إنما كان تأييدا وتدعيما لها . ولكن هجرة العقول لا ترجع فقط إلى رغبة الدول المتقدمة فى الانتفاع من الموارد البشرية للدول المتخلفة ، حتى تظل المسافة بين التقدم والتخلف محفوظة على الدوام ، بل إن قدرا كبيرا من مسئوليتها يرجع إلى أخطاء قاتلة ترتكبها دول العالم الثالث ذاتها ، وإن كانت تميل إلى تجاهلها ملقية اللوم كله على مستنزفى العقول .

ولنقل بعبارة أخرى أن للمشكلة جانبين مترابطين : المهاجر فى علاقته بالبلد الذى يغادره ، والمهاجر فى علاقته بالبلد الذى يرحل إليه ، وإذا كان الجانب الثانى وحده هو الذى ينصب عليه الاهتمام فى البلاد النامية ، فإن من واجب هذه البلاد أن تواجه فى شجاعة مسئوليتها عن الجانب الأول ، إذ أن أى حل للمشكلة لن يكتمل إلا إذا عولجت جوانبها جميعا .

إن أحدا لا يستطيع أن ينكر أن العقول المهاجرة كثيرا ما ترحل عن بلادها بسبب تطلعاتها الاستهلاكية . وفى هذه الحالة يعبر هؤلاء المهاجرون عن وضع طبقة كاملة فى العالم الثالث ، يتسم تفكيرها بالبحث عن إشباع الرغبات الخاصة لأفرادها ، دون اعتبار لظروف المجتمع ككل . ومادام هناك طلب ، فى مجتمعات أخرى أكثر ثراء ، على كفاءاتهم، فلم لا يهاجرون إلى حيث تتوافر وسائل عيش أفضل ؟

هذه الفئة من المثقفين لا ترحل عن بلادها حينما تكون الأوضاع التقليدية سائدة فيها . ولكنها تبدأ بالرحيل عندما يحدث اختلال حقيقى فى التوازن التقليدى، وهذا الاختلال يمكن أن يكون نتيجة لأحد عاملين : إما حدوث تحول اشتراكى حقيقى ، وإما إعادة توزيع المكاسب الطبقية بصورة جذرية .

ولعل المثل الكلاسيكى للهجرة الواسعة النطاق ، التى تتم نتيجة لحدوث تحول اشتراكى حقيقى ، هو ذلك الذى تمثل فى كوبا ، بعد ثورة كاسترو . فقد رحل عن البلاد ، فى السنوات الأولى من الثورة ، عشرات الألوف من المثقفين الذين كانت البلاد فى حاجة حقيقية إلى جهودهم فى بناء المجتمع الجديد .

ولكن هؤلاء المثقفين . والعلماء كانوا من ذلك النمط الشائع الذى تتركز اهتماماته السياسية والاجتماعية على قمة المجتمع ، لا على قاعدته . فالتحول الثورى الذى يحرم الطبقات العليا بعض امتيازاتها ، وإن كان يمنح الجماهير الغفيرة حقوقها الآدمية لأول مرة ، لا يعد فى نظرها تحولا مرغوبا فيه ، لأن ما يهمها هو مصير الطبقات العليا لا الدنيا .

على أن من الأمور التى تلفت النظر أن عددا غير قليل من هؤلاء المهاجرين قد أخذوا يعودون إلى بلادهم بعد أن اتضحت لهم الصورة الحقيقية للثورة . صحيح أن الفئة التى كانت مصالحها مرتبطة بالنظام البائد قد ظلت على عدائها للنظام الجديد ، ولكن المثقف الشريف سرعان ما يدرك أن رفع مستوى الجماهير ككل هدف يستحق التضحية ، بل هو أجدى من أى مكاسب استهلاكية تسعى من أجلها الطبقات المتوسة والعليا .

أما الحالة الأخرى التى يهاجر من أجلها العلماء والمثقفون ، من ذوى التطلعات المادية ، فهى التى تحدث فيها إعادة توزيع لثروة المجتمع لصالح " طبقة جديدة " تصبح هى المستمتعة بثمار عمل الجماهير الكادحة ؟ فى هذه الحالة يكون التوازن الجديد لغير صالح الطبقة المتعلمة فى معظم الأحيان : إذ أن التكوين الطبقى التقليدى كان يسمح للعلماء والمثقفين ، الذين ينتمى معظمهم إلى الطبقة الوسطى ، بالمشاركة فى جزء على الأقل من الرخاء الذى تستمتع به الطبقة العليا ، أما التكوين الجديد فسيسفر عن ظهور طبقة أكبر عددا ، وأشد نهما وشراهة ، من الطبقة العليا التقليدية ، تود أن تتأثر لنفسها بكل شىء ، وأن تكون الوريثة الوحيدة لكل الطبقات المستمتعة القديمة .

فى هذه الحالة الأخيرة يندر أن يعود العالم المهاجر إلى وطنه ، لأن الأمر يصبح فى هذه الحالة متعلقا بتنافس طبقى يكون العالم عادة فى الجانب الأضعف منه . وإذا كانت التجربة قد أثبتت أن نسبة غير قليلة من العلماء المهاجرين يعودون إلى بلادهم ، بالرغم من أنها لا تشبع حاجاتهم الاستهلاكية ، عندما يتيقظ وعيهم إلى طبيعة التغيير الاشتراكى الذى يعطى الأولوية لصالح الجماهير العريضة ، فإن هذه

التجربة قد أثبتت أيضا أنه فى المجتمعات التى لا تسفر فيها الثورات إلا عن إعادة توزيع للثروة لصالح طبقة جديدة لا ينتمى إليها العلماء أو المثقفون . دون حدوث تحول حقيقى فى حياة جماهير الناس ، فإن هجرة العلماء تصبح ظاهرة يكاد يكون من المستحيل تجنبها أو حصرها فى حدود ضيقة .

* * * *

على أن العلماء لا يهاجرون فقط لأسباب مادية ، أعنى من أجل إرضاء تطلعاتهم الاستهلاكية ، بل أن هناك عوامل معنوية وعلمية تؤدى ، فى بلاد العالم الثالث بالذات ، إلى هجرة عدد لا يستهان به من العقول .

فمن الحقائق المعروفة أن اتساع الهوة بين التقدم والتخلف العلمى يسير بمعدل متزايد باطراد ، وأن نمو المعرفة يزداد بمتوالية هندسية ، بحيث يؤدى وجود العلم إلى جلب المزيد من العلم بمعدل أسرع (كالمال الذى يخلق مزيدا من المال) ، على حين أن نقص العلم والعلماء يؤدى ، فى كثير من بلاد العالم الثالث ، إلى نوع من الجمود الذى يبدو تدهورا سريعا بالقياس إلى معدلات النمو المرتفعة فى البلاد المتقدمة . هذا الاتساع فى الهوة يبعث الخوف فى العقول الواعية فى العالم الثالث ، ويشعرها باليأس . ويزداد هذا اليأس قوة فى نفوس العلماء بوجه خاص ، إذ أن العالم يود أن يلمس ثمار جهوده أثناء حياته ، وحين يجد أن طريق التقدم فى بلاده مازال طويلا إلى أبعد حد ، فإنه يفضل الرحيل إلى مجتمع آخر يستطيع - فى تصوره - أن يجد فيه الصدى محسوسا للجهود التى يقوم بها العلماء .

على أن أقوى العوامل المعنوية التى تدفع علماء بلاد العالم الثالث إلى الهجرة ، هو الشعور بالغربة داخل الوطن . ففى كثير من هذه البلاد تسود أساليب فى الحكم ، وفى الإدارة ، يشعر معها العالم بأن الحاكمين يعادون العلم ولا يكترثون بجهود العلماء . بل أنهم يحتقرون العقل ذاته ولا يقيمون فى تصرفاتهم وزنا للمنطق السليم . فى هذه البلاد لا يجد العالم أمامه ، حيثما ولى وجهه ، إلا طرقا مسدودة : فالمسيطرون على البلاد يكرهون العلم ، وربما اهتموا بالمحافظة على بقائهم أكثر

مما يهتمون بالإنفاق على تقدم البحث العلمى وانتشار التعليم . والرؤساء المباشرون تشغلهم المناورات الشخصية وأساليب النفاق حتى لا يتبقى من وقتهم أو جهدهم قسط يسمح لهم بالتفكير فى المشكلات العلمية الحقيقية ، بل إنهم يحاربون المخلصين المتفانين فى عملهم ، لأن نوع القيم الأخلاقية التى تصدر عنها تصرفاتهم يختلف عن قيمهم الخاصة ويستحيل أن يلتقى معها فى أى موضع .

فى مثل هذه البلاد قد يكون المهاجر إنسانا وطنيا مخلصا ، حاول أن يناضل فى مجاله الخاص ، بقدر ما يستطيع ، فلم يصل إلى شيء ، وحاول أن يقنع الناس بجدوى عمله فلم يجد حوله إلا من تشغله مصالحه الشخصية عن المشكلات العامة للمجتمع . وحين يجد كل الآذان حوله صماء ، وكل الأبواب مغلقة، لا يجد مفرا من الرحيل وهو آسف حزين على ما آل إليه أمر مجتمعه .

هذا النموذج ، الذى يتكرر كثيرا فى بلاد العالم الثالث ، يكشف بوضوح عن مدى مسئولية هذه البلاد ذاتها عن ظاهرة هجرة العقول ، التى قد لا تكون فى كل الأحوال " استنزافا " ، بل قد تكون " طردا " و " نفيا " إجباريا . والدليل الحى على صحة هذا الرأى ، هو أنه فى الحالات التى يصبح فيها نظام الحكم مشجعا للعلم ، مقدرا لجهود العلماء ، يعود كثير من هؤلاء المهاجرون ويتفانون فى خدمة أوطانهم على الرغم من أن الفقر لا يزال هو السمة العامة المميزة لها ، وعلى الرغم من أن الأمانى الاستهلاكية مازالت بعيدة كل البعد عن أن تتحقق .

إن هدف الكثير من العلماء - ولا أقول كلهم ، لأن الأنماط الطامعة أو المتطلعة إلى إشباع رغباتها المادية موجودة على الدوام - هو أن يشعروا بأن جهودهم تجد صدى فى المجتمع الذى يعيشون فيه ، وبأن الحكام يسعون مخلصين إلى التغلب على عوائق التخلف والتخلص من مشكلات الفقر والجهل . فى هذه الحالة لن يعود انخفاض مستوى المعيشة فى مجتمعاتهم أمر منفرا ، ولن يهرب العالم إلى بلد آخر يتمتع فيه بالمرتب الضخم والحياة الرغدة : ذلك لأنه أصبح يشعر بأن عليه رسالة يؤديها ، وهذه الرسالة تعطيه رصيدا معنويا يعوض - فى حالة الكثيرين - ما يشعر به العالم من حرمان فى حياته المادية .

إن العلماء لا يهربون لأن مجتمعهم فقير فحسب ، بل إنهم يهربون لأن هذا المجتمع فقير ولا يريد أن ينتشل نفسه من الفقر ، جاهل لا يبذل جهدا من أجل تخليص نفسه من الجهل . وحين يصبح الجو العام السائد فى المجتمع هو جو الكفاح من أجل النهوض والتقدم ، وحين يحس كل مخلص بأن صوته مسموع ، وبأن جهوده تحدث صداها ، وبأن المجتمع بأسره يسير نحو المستقبل بأمل باسم ، عندئذ سيتضائل إلى أبعد حد عدد الهاربين ، وأغلب الظن أن نسبة كبيرة ممن رحلوا من قبل سيعودون وهم على وعى تام بصعوبة الظروف التى سيرجعون إليها ، ولكن المهم أنهم أصبحوا مقتنعين بأن كل فرد فى المجتمع ، ابتداء من أعلى المسئولين حتى رجل الشارع العادى ، يبذل أقصى جهده من أجل الإصلاح ، فى حدود إمكانات المجتمع المتواضعة .

فى أمثال هذه المجتمعات يعود العلماء المهاجرون لكى يشاركوا فى تحقيق الأمل ، ويبذلون جهودهم من أجل ابتكار أساليب بسيطة ، وأقل تكلفة ، تتيح حل المشكلات المتوطنة فى المجتمع ، وتمضى المسيرة بخطى سريعة قد تؤدى ، فى زمن غير بعيد ، إلى لحاق المجتمع بركب التطور وإسهامه فى خلق عالم أفضل للإنسان .

* * * *

إن جانبا كبيرا من مشكلة هجرة العقول يرتد إلى أخطاء العالم الثالث نفسه. صحيح أن هذا العالم يحمل أكثر مما يطيق ، وصحيح أن المجتمعات المتقدمة تنظر إليه من خلال مرآة مشوهة تجعله يبدو فى نظر الرجعيين من أبناء هذه المجتمعات أشبه بالبقرة الحلوب ، وفى نظر التقدميين منهم أشبه بالقديس الفقير المخلص الذى سيحرر الأغنياء من أخطائهم وهو يحرر نفسه من سيطرتهم عليه .. هذا كله صحيح ، ولكن مالا يقل عن صحة هو أن العالم الثالث نفسه مسئول عن قدر كبير من أخطائه ، وهو مسئول أساسا عن تلك الأخطاء التى تؤدى إلى هروب أمله الوحيد فى تعويض التخلف واللحاق بركب المدنية المتقدمة ، وأعنى به العقل والعلم . ولعل أول مظاهر شعوره بهذه المسئولية هو أن يدرك عن وعى أن العقول لا تهاجر لأنها تتلقى إغراءات من الخارج فحسب ، بل أن للمشكلة أبعاد أخرى لا تقل عن هذه أهمية ، يقف على رأسها شعور العالم بأن العقل والعلم لم يعد له وزن فى بلاده . وعلاج هذا الجانب الأخير ينتمى إلى مسئولية بلاد العالم الثالث ذاتها ..

* * * *

شخصيتنا القومية .. محاولة فى النقد الذاتى (*)

*إن الحديث عن شخصية الأمة - أيا كانت - يواجه من حيث المبدأ اعتراضات علمية منهجية لا يستطيع المرء أن يستخف بها إلا إذا كان ممن يستخفون بالقيم العلمية ذاتها . وأقل ما يقال فى هذا الصدد هو أن من الخطورة بمكان - من وجهة نظر العلم - أن نشبه الأمة بالفرد من حيث وجود سمات ثابتة للشخصية ، إذ أن مثل هذا التشبيه ينطوى على تعميم لا يقبله العلم إلا إذا أحيط بضمانات وتحوطات تؤدى - آخر الأمر - إلى تضييق نطاقه وتقييده بشروط لا يعود معها ذلك التعميم مجديا . بل أن الملاحظة الدقيقة ، حتى لو لم تكن علمية بالمعنى الصحيح ، تثبت فى كثير من الأحيان بطلان تلك الأحكام العامة التى يشيع إصدارها على شخصيات الشعوب . فكل من زار بلدا غير وطنه الأصلى يذهب إليه وفى ذهنه مجموعة من الأحكام المسبقة السريعة التعميم . فإذا أقام فى هذا البلد ردحا كافيا من الزمان ، وكانت لديه فرصة معقولة لكى يكون لنفسه فكرة صائبة عن أحوال الناس فيه ، فإنه يعود من إقامته هذه ، فى معظم الأحيان ، بحكم مختلف عن ذلك الذى بدأ به زيارته ، وحتى لو تمسك بحكمه الأصلى ، فإنه يقرنه بتحفظات شديدة تزيل عنه طابع التعميم الشامل الذى كان يتسم به فى البداية . ومجمل القول أن موضوعا كهذا الذى نحن بصدده يثير منذ البداية ، ومن حيث المبدأ ، اعتراضات منهجية أساسية ، لا يجد المرء معها مفرا من أن يعمل لها حسابا قبل أن يخوض فى الموضوع ويتعمق فى تفاصيله .

(*) الفكر المعاصر . العدد ٥٠ ، أبريل ١٩٦٩ .

على أننا لسنا نتحدث عن شخصية أية أمة ، بل أن حديثنا ينصب على أمتنا بالذات . وهو لا ينصب عليها فى وقت يستحب فيه التأمل ويتسع فيه المجال للتفكير الهادئ ، بل إن هذا الحديث يأتى فى فترة ربما كانت من أحرج الفترات التى مرت بها هذه الأمة فى تاريخها الطويل . وهنا يحق لأى معترض أن يشير إلى صعوبتين أخريين .

فإن كنا نتوخى فى حديثنا هذا أن نكون موضوعيين ، فإن الموضوعية عسيرة إلى أبعد الحدود فى أوقات المحن والأزمات ، إذ أن التوتر الانفعالى الذى يصاحب هذه الأزمات ، واللهفة الشديدة على التخلص من المحنة والخروج من الأزمة ، لا يدع للمرء فرصة لكى يتحدث عن شخصية أمته حديثا موضوعيا يتسم بنزاهة العلم وحياده .

أما إذا كانت الغاية من بحث موضوع كهذا غاية عملية ، لا تكتفى بالدراسة النظرية للظواهر ، بل تنتقل إلى إيضاح السبل اللازمة لمعالجة النقائص ومداواة العيوب ، فلن يكون من العسير أن يعترض المرء بأن وقت المحنة ليس أنسب الأوقات للكشف عن المثالب ، ولا هو بأفضل الفرص للبحث عن وسائل الخلاص منها .

وخلاصة القول أن حديثنا هذا عن الشخصية المصرية يواجه اعتراضات متعددة تتلخص ، آخر الأمر ، فى اعتراضين أساسيين : أحدهما ذو طبيعة علمية منهجية ، يشكك فى إمكان الوصول إلى نتيجة لها قيمتها فى موضوع كهذا ، ولا يؤمن بإمكان تحقيق الموضوعية فى هذا الميدان ، والآخر يستمد انتقاده من طبيعة اللحظة التاريخية التى نمر بها ، فيؤكد أن مثل هذا الحديث - حتى لو سمح به العلم وأجازه - إنما يأتى فى غير أوانه .

ولست أرمى من مقالى هذا إلى الرد على هذين الاعتراضين ، إذ أنهما يثيران مشكلات لابد لمن يتصدى لها أن يكون ذا قدرات خارقة ، تجمع بين التعمق فى دراسة مناهج العلوم الإنسانية ومعرفة شروط الموضوعية العلمية فيها ، وبين الاستبصار الاجتماعى والسياسى بما يجوز وما لا يجوز أن نثيره من المشكلات فى

هذه الفترة الحرجة من تاريخ أمتنا . أنا لا أدعي لنفسي أيا من هاتين الصفتين ، ولا أزعم - بالأحرى - أنني قادر على الجمع بينهما . وكل ما أود أن أقدمه في هذا المقال مجموعة من الخواطر التي أثارها موضوع الشخصية المصرية في نفسي ، وهي خواطر لا تزعم أنها رد حاسم على هذين الاعتراضين ، وأقصى ما تدعيه هو أنها تلقي بعض الأضواء على وجهة نظر الباحثين في موضوع كهذا حينما تواجههم انتقادات حاسمة كتلك التي أشرت إليها الآن .

مناقشات في المنهج :

ثمة تفرقة أرى لزاما على أن أنبه القارئ إليها قبل الدخول في أي مناقشة للمنهج الواجب اتباعه عند بحث موضوع كالشخصية المصرية ، لأنها كفيلة بأن تلقي الضوء على طبيعة الخلاف المنهجي بين المشتغلين في أمثال هذه الموضوعات . تلك هي التفرقة بين جانبين من جوانب البحث في الشخصية القومية من حيث هي تتمثل في الأفراد الذين يعيشون في وطن معين ، بحيث يعد كل فرد منهم نموذجا لهذه الشخصية ، وبحيث تنعكس على شخصيته الفردية تلك السمات العامة التي يقال أنها سمات الشخصية القومية للأمة التي ينتمي إليها . ومن الممكن أن تبحث الشخصية القومية من حيث هي " شخصية معنوية " تسمو - بمعنى ما - على الأفراد ، أي من حيث هي واحدة من تلك الكيانات الجماعية التي لا ترد إلى مجموع عناصرها ، بل يكون لها شبه استقلال ذاتي بالقياس إلى الأفراد الذين يؤلفونها .

في الحالة الأولى يفترض أن الأفراد المنتمين إلى أمة معينة يمثلون ، بدرجة متفاوتة ، نمطا عاما هو نمط " الشخصية القومية " ، ويكون علينا لكي نصدر حكما على مدى وجود هذه الشخصية القومية وتأثيرها أن نقوم بدراسات منهجية منظمة على عدد كاف من الأفراد ، لكي نتأكد من وجود تلك السمات العامة فيهم ، وتبعا لنتيجة تلك الدراسات يتحدد ما إذا كان الكلام عن هذه " الشخصية القومية " مشروعا أو غير مشروع .

أما فى الحالة الثانية فإن الاهتمام لا ينصب على الأفراد بقدر ما ينصب على ظواهر لها طابع العمومية ، تظل متمثلة فى المجتمع بقدر من الدوام يسمح لنا بتأكيد وجود ذلك الكيان المعنوى المسمى بالشخصية القومية .

مجمل القول أننى إذن أريد أن أفرق بين دراسة للطابع القومى للشخصية الفردية ، ودراسة للطابع " الفردى " للشخصية القومية - وأعنى بلفظ الطابع " الفردى " فى الحالة الأخيرة ، ذلك الطابع الذى تصبح الشخصية القومية الجماعية بفضله أشبه ما تكون بالفرد المتميز ، بالقياس إلى " أفراد " آخرين هم " الشخصيات القومية " للأمم الأخرى .

وفى اعتقادى أن عدد غير قليل من مناهج البحث التى تطبق فى مجال دراسة الشخصية القومية ، كان ينصب على النوع الأول من الدراسة وحده ، أعنى على اختبار صدق الأحكام القائلة أن الأفراد فى أمة معينة تجمع بينهم سمات مشتركة معينة يمكن أن يطلق عليها فى مجموعها اسم " الشخصية القومية " . ومن الطبيعى فى هذه الحالة أن يتشكك الباحث المتشبع بالروح العلمية ، والواعى بالشروط الضرورية للحكم العلمى السليم ، فى مفهوم الشخصية القومية أصلا إذ إتضح له أنه لم يجد بين الأفراد الذين درسهم ، والذين اختارهم بعناية ، قدرا كافيا من هذه السمات المشتركة ، أو لم يقتنع بالنسبة الإحصائية لتردد تلك السمات فى هؤلاء الأفراد . ولهذا الباحث كل الحق فى أن يرفض دراسة الشخصية القومية - من هذه الزاوية - بأى منهج فيما عدا منهجه العلمى السليم .

ولكنى أعتقد أن الزاوية الأخرى لدراسة الشخصية القومية تحتاج إلى مناهج علمية من نوع مخالف إلى حد بعيد ، أو هى على الأصلح تقتضى من الباحث نظرة أرحب إلى المنهج العلمى ، وتخفيفا شديدا للشروط المنهجية التى يمكن أن يعترف بها فى هذا المجال .

فلنتأمل أمثلة قليلة لتلك الظواهر الاجتماعية التى تدخل ضمن نطاق دراسة " الشخصية القومية " بالمعنى الثانى . إن استخلاص طابع معين مميز لهذه الشخصية من الأعمال الأدبية ، ولاسيما الأدب الشعبى ، أو من الأعمال الفنية ،

وخاصة الفن الشعبى أيضا ، أو من المأثورات والحكم المتداولة بين الناس ، هو أمر لا يمكن إخضاعه لنفس النوع من المناهج التى تفيد فى حالة دراسة الأفراد من أجل استخلاص السمات المشتركة بينهم . فعلى أى نحو ، مثلا ، يمكن أن تخضع الحكم القائل أن " الموسيقى الشعبية فى الريف المصرى حزينة " للمنهج العلمى الدقيق ؟ إن كل من استمع إلى ألحان الناى التى تنبعث تلقائيا من الفنان الريفى المصرى لا يحتاج إلى جهد كبير لكى يجزم بأنها ألحان حزينة ، بحيث يكون من القصور الشديد إخراج الحكم السابق من زمرة الحقائق العلمية لمجرد عدم وجود وسيلة لتطبيق المناهج العلمية الدقيقة المعروفة عليه . ومثل هذا يصدق على الموال الشعبى ، والشعر الشعبى ، إلخ ..

فإذا ما تبين للباحث وجود سمة الحزن هذه ، مثلا ، فى الموسيقى والغناء والشعر المعبر عن الروح الشعبية ، وإذا ما اتضح له أنها سمة غالبة على الأمثال والمأثورات الشعبية بدورها ، كان من حقه عندئذ أن يصدر حكما أعم ، يقول فيه أن سمة الحزن من السمات المميزة للشخصية الشعبية ، ومن المؤكد أن هذا الحكم العام بعيد كل البعد عن استيفاء شروط المنهجية العلمية بمعناها الدقيق ، لأنه حصيلة ملاحظات فردية أو انطباعات كونتها مجموعة من الأشخاص ، ولكن هل يكون من حقنا أن ننكر عليه صفة العلمية لهذا السبب ؟ أليست الظواهر التى ينصب عليها حكم كهذا مستعصية بطبيعتها على تلك المناهج التى يمكن أن تحرز نجاحا كبيرا فى حالة الدراسة الاستقصائية لمجموعات من الأفراد أو من السمات الفردية ؟

مجمل القول أن هناك أحكاما تنتقل من الخاص إلى العام ، وأخرى تبدأ من العام وقد تنتهى إلى الخاص . وإذا كانت الأحكام الأولى وحدها هى التى تستوفى الشروط الدقيقة لمنهج الاستقصاء العلمى ، فليس معنى ذلك أن الأحكام الثانية ينبغى أن تكون خارجة عن نطاق العلم لمجرد كونها غير خاضعة بطبيعتها لأمثال هذه الشروط .

ولعل ما أرمى إليه يزداد وضوحا إذ ما تأملناه فى ضوء الإطارين الرئيسيين اللذين يتم من خلالهما إصدار الأحكام العامة على " الشخصية المصرية " على وجه التحديد .

أول هذين الإطارين هو الإطار الجغرافى . ولعلنا نعرف جميعا تلك المحاولات المتعددة التى بذلت للربط بين سمات معينة فى الشخصية المصرية وبين الطبيعة الجغرافية لبلادنا ، وهى محاولات كان من آخرها ، ومن أكثرها امتيازا ، محاولة الدكتور جمال حمدان فى كتابه عن شخصية مصر .

والآن فبأى منهج من المناهج الاستقصائية يمكن التحقق من صدق الحكم القائل ، مثلا ، أن الاشتغال بالزراعة ، والاعتماد فيها على الرى النهرى ، كان له تأثيره فى تحديد سمات شخصيتنا المصرية ؟ وهل إذا لم نجد منهجا كهذا ، يكون ذلك سببا كافيا للاعتراض على القيمة العلمية لمثل هذا الحكم ؟ فى اعتقادى أن المنهج الوحيد الممكن فى مثل هذه الحالة هو اختبار مدى الاتساق بين المقدمات والنتائج ، ومقدار إحكام وتماسك القضايا القائلة بأن هذا العمل الجغرافى أو ذلك يمكن بالفعل أن يؤدى إلى هذه السمة أو تلك . وهذا منهج فلسفى ومنطقى قبل كل شيء .

ولكن الإطار الثانى لهذا النوع من الأحكام العامة على " الشخصية المصرية " أهم فى رأيى بكثير . ذلك هو الإطار التاريخى ، الذى هو الدعامة الأساسية لكل حكم عام يشير إلى سمة معينة من سمات ذلك الكيان الجماعى المسمى بالشخصية المصرية . بل إننى لأعتقد أن كل الظواهر السابقة تكتسب داخل هذا الإطار التاريخى مزيدا من التأكيد والتأييد . فحين نقول مثلا أن الحزن سمة مميزة للأعمال الأدبية والفنية الشعبية ، نزداد اقتناعا بحكمنا هذا إلى حد بعيد إذا تبين أن هذه السمة ظلت تميز هذه الأعمال طوال فترات التاريخ السابقة المعروفة لدينا . وحين نستخلص صفة " الاتكالية " من أمثالنا ومأثوراتنا الشعبية الشائعة حاليا ، ثم نجد أنها كانت صفة مميزة لنظائرها فى كثير من العهود السابقة ، يكون ذلك دعما لصحة استنتاجنا السابق . بل إن الإطار الجغرافى بدوره يمكن أن تزداد أحكامنا المتعلقة

به تأكيداً إذا وضعناها فى إطار تاريخى : فحين يكون للسمة التى تحكم ، لأسباب جغراقية ، بوجودها فى الشعب المصرى ، استمرار خلال التاريخ ، يكون فى ذلك تأكيد واضح لصحة التعليل الجغرافى الذى نقول به ، على حين أن هذه السمة لو كانت تظهر خلال التاريخ ظهوراً غير منتظم ، لكان من حقنا أن نشك فى قيمة هذا التعليل الجغرافى أصلاً .

وإذن ، فالبعد التاريخى حاسم فى دراسات الشخصية المصرية ، وذلك أمر تقضى به طبيعة الأشياء ذاتها ، إذ أن بلداً عريق التاريخ كمصر ، يشكل مجالاً خصباً للتفسير التاريخى للظواهر . ولكن ، بأى نوع من المناهج العلمية الدقيقة نستطيع أن نتحقق من صحة الحكم الذى نصدره على سمة معينة حين نجدها تتردد فى كتابات المؤرخين تردداً واضحاً ، أو حين تشهد بها وثائق تاريخية تنتمى إلى عصور طويلة متباينة ؟ أو بعبارة أخرى ، هل تستطيع المناهج المستخدمة فى علوم الأنثروبولوجيا الاجتماعية أو الحضارية ، أو فى علم النفس بفروعه واتجاهاته المختلفة ، أن تزودنى بالأداة التى أستطيع بها التأكد من صحة أو عدم صحة الحكم الذى يعتمد أساساً على شهادة السوابق التاريخية ؟ وإذا لم تكن تستطيع أن تزودنى بالأداة التى أستطيع بها التأكد من ذلك ، فهل يعنى ذلك أن مثل هذا الحكم ينبغى أن يستبعد بوصفه حكماً لا يستوفى شروط المنهج العلمى ، أم يعنى أن من الواجب التوسع فى شروط هذا المنهج بحيث تتسع للحكم المبنى على قدر معقول من استقراء الشواهد التاريخية ؟

تلك بعض الأسئلة التى استهدفت من طرحها فى مناقشتى المنهجية هذه أن أوجه الأنظار إلى احتمال وجود جوانب أخرى للمنهج العلمى - مفهوماً بمعناه الواسع - تجعل لمثل هذا البحث للشخصية المصرية ما يبرره من وجهة نظر العلم .

شخصيتنا المصرية واللحظة الحاضرة :

ولكن ، هب أننا أستطعنا تبرير هذا البحث فى الشخصية المصرية من وجهة نظر المنهج العلمى النظرى ، فهل يكون فى وسعنا أن نبرره من وجهة النظر العلمية؟

هل تعد اللحظة الحاضرة ، التى تعانى فيها بلادنا كثير من مشاعر المرارة والإحباط ، أنسب اللحظات للبحث فى موضوع كهذا ؟ ألسنا نتعرض ، نتيجة لهذه الظروف ، للوقوع فى خطأ الانسياق وراء المشاعر المؤقتة ، وإصدار أحكام عامة متسرعة قد لا تكون على استعداد لقبولها على الإطلاق لو لم تكن نعيش هذه اللحظات الحرجة من تاريخنا ؟ ألن يؤدى هذا البحث ، حين يتم فى ظروف كهذه ، إلى شىء من تثبيط الهمم فى وقت نحن فيه أحوج ما تكون إلى كل ما يرتفع بمعنوياتنا ويبث فينا روح الكفاح والنضال ؟

لقد أشرت من قبل إلى أن الإطار التاريخى أهم الأطر التى تعالج من خلالها فكرة الشخصية المصرية . وتلك حقيقة لا جدال فيها : فكل من كتبوا عن مصر يؤكدون الاتصال التاريخى الفريد الذى يتسم به شعبنا ، وعراقة أصل هذه الأمة ، وأصالة الحضارة التى بناها المصرى على أكتافه والعالم مازال يحبو فى مهده . إن تاريخ مصر العريق مصدر أعظم أمجادها . ولكن هذا التاريخ ذاته مصدر كثير من العيوب التى تهدد شخصيتنا القومية بأخطار لا مفر من أن نتنبه إليها ونعمل على تلافيها .

إن الأمر المؤكد أن لكل أمة الحق ، كل الحق ، فى أن تتغنى بماضيها وتمجده ، ولكن التشبث المريض بهذا الماضى ليس له إلا معنى واحد : هو العجز عن السيطرة على الحاضر أو عدم الرضا عنه . وفى اعتقادى أن الأمة التى تتحكم فى حاضرها وتمسك بزمامه وتسيطر عليه وتدير دفته فى الاتجاه الذى يحقق لها أمانيها ، لا تحتاج إلى هذا القدر من التغنى بالماضى واجترار أمجاد الأسلاف . ولو تأملنا مقدار الجهد الذهنى الذى بذل ، والطاقات النفسية والعصبية التى أنفقت ، فى المعركة التقليدية بين أنصار الأصل الفرعونى وأنصار الأصل العربى الإسلامى ، لبدا لنا المعنى الذى نرمى إلى إثباته واضحا وضوح النهار إذ أن هذه المعركة كان يمكن أن تحسم لو أن كلا من الفريقين المتنازعين خاطب الآخر بتلك العبارة البسيطة ، المعقولة ، الحكيمة : كفانا تناحرا على الماضى يا سادة ، ولنتذكر قليلا حاضرنا الذى نعيش فيه !

والحق أن نفس عامل الثبات في الشخصية ، الذي يعد مصدر للفخر والاعتزاز بالماضي العريق ، يمكن أن يعد سببا من أسباب التعاسه في الحاضر . ذلك لأن الظروف التي أدت ، منذ آلاف السنين ، إلى بناء حضارة عظيمة ، يمكن - إذا ظلت سائدة دون تغيير أساسي - أن تؤدي إلى تدهور شديد في الحاضر . وإذا كنا نعترف بأن شخصية الفلاح المصري وطبيعة حياته وطريقة معيشته ظلت على ما كانت عليه منذ أيام المصريين القدماء ، فمن الواجب ألا نرى في ذلك ما يدعو إلى الإفراط في الفخر ، بل ينبغي أن نجد فيه حافزا قويا إلى التغيير .

إن التفاخر بالأصل والحسب صفة مميزة لشعوب هذه المنطقة من العالم ، وحسبنا دليلا على ذلك أن نرجع إلى باب " الفخر " في دواوين الشعر العربي التقليدية ، وهو موضوع لا يكاد يكون له نظير بين أغراض الشعر في الآداب العالمية كلها . وفي حياتنا الشخصية كان الفخر بالحسب والنسب ، ولا يزال إلى حد بعيد ، مصدر كثير من الأحكام الباطلة على الناس ، ومن التصرفات الخاطئة في المجتمع . ومع ذلك فإن مثل هذا التفاخر مازال يمارس على مستوى الشخصية القومية بصورة يمكن أن توصف بأنها مريضة . ومرة أخرى فإني حريص على أن أؤكد أن من حق كل شعب ، بل من واجبه ، أن يحافظ على تراثه ويتغنى بأمجاده الماضية ، ولكن هذا الرجوع إلى الماضي يتخذ في الحالات السوية شكل القوة الدافعة إلى مزيد من النهوض بالحاضر ، بينما يتخذ في الحالات المريضة صورة البديل الخيالي عن الحاضر ، أو العزاء الوهمي عما هو فيه من تخلف .

إن كل من بحثوا في الشخصية المصرية يؤكدون أن أهم سماتها هو ذلك الاستمرار الفريد بين الماضي السحيق والحاضر . ولكن النتائج التي تستخلص من هذا الاستمرار والاتصال في شخصيتنا تختلف كل الاختلاف بين أجيال الباحثين . ويمكن القول بصورة عامة أن الجيل الأقدم من الباحثين يستمد من هذا الاستمرار قوة روحية هائلة تعطيه أملا كبيرا في الحاضر - أو على الأصح عزاء مريحا عنه - على حين أن جيل الشباب يرى في هذا الاستمرار عاملا مثبطا للهمم ، ومظهرا من مظاهر التخلف .

وفى اعتقادى أن كلا من هاتين النتيجتين لا تلزم بالضرورة عن مقدماتها ، وأن حقيقة الاستمرار التاريخى لا ينبغى أن تكون مصدرا للأمل المبالغ فيه ، أو لليأس المفرط .

ذلك لأن المغرقين فى الأمل يؤمنون ، فى واقع الأمر ، بنوع من القوة السحرية الغامضة فى هذا الشعب الذى استطاع أن يصمد طوال هذا التاريخ ويحتفظ بجوهره نقيا برغم كل المؤثرات الأجنبية والغزوات الدخيلة ، وأن يقهر المعتدين بالصبر ، ويرغمهم على الرحيل آخر الأمر خاسرين ، وفى رأيى أن الإيمان بوجود علاقة سببية بين ماضى الشعب وحاضره هو إيمان صوفى لا يمت إلى التفكير العلمى بصلة ، وأن الماضى مهما كانت عراقته لا يستطيع أن يؤثر فى الحاضر إلا بقدر ما نبذل نحن فى سبيل إنهاض هذا الحاضر من جهود . وكم من الأمم لم يشفع لها ماضيها العريق حين تراخت جهودها ووهنت عزائمها ، فأصبح حاضرها تعيسا يدعو إلى الرثاء . بل إنى لأومن بأن كل جيل ، فى حياة الأمة ، يحمل على أكتافه وحده أمانة الكفاح كاملة . أما الاعتقاد بأن الأصل البعيد يرتبط بالحاضر على نحو ما ، ويمكن أن يكون قوة مؤثرة فيه ، فهو اعتقاد يفتقر إلى تأييد الشواهد التاريخية والمنطق السليم معا ، ولا يعدو أن يكون شعورا انفعاليا فى بعض النفوس ، لا يطابقه فى الواقع الموضوعى شىء .

ولست أود أن أعلق على الوجه الآخر من هذه الطريقة فى التفكير ، وهو الوجه القائل أننا حاربنا الغزاة وانتصرنا عليهم بالصبر ، وحسبى أن أقول أن هناك مواقف فى حياة الأمم لا تحتمل مثل هذا الصبر ،وإن الحد الفاصل بين الصبر والمذلة إنما هو خيط رفيع ، وأن الذليل - على أية حال - يستطيع أن يضمن لنفسه عمرا طويلا !

من أجل ذلك لم تكن هذه الفلسفة مقبولة لدى جيل الشباب ، وكان استقرار الشخصية القومية وثباتها على المدى الطويل ، فى نظر هذا الجيل ، مدعاة إلى اليأس لا إلى الأمل . ذلك لأن هذا الاستقرار إنما يعنى استمرار كثير من عوامل التخلف ، وقيم الطاعة والخنوع ، والإيمان بالقدرية والغيبيات ، وأحاسيس المرارة واليأس ، والتفنن فى الهروب من الواقع والعجز عن التصدى له .

ومع ذلك فإنى لست من المؤمنين إيمانا تاما بطريقة تفكير هؤلاء اليائسين . ذلك لأن وحدة الشخصية القومية عبر التاريخ ، واستمرار السمات السلبية فيها ، إنما

هو في واقع الأمر استمرار للظروف التي أدت إلى نشوء هذه السمات . وتلك الظروف ، في نهاية التحليل ، ذات طابع اجتماعي في الأغلب ، أي أنها مما يدخل في نطاق تحكم الإنسان ، وليست قدرا فرضته عليه قوة قاهرة . ومن المؤكد أن تغيير هذه الظروف كفيل بأن يؤدى فى نهاية الأمر إلى تغيير النتائج المترتبة عليها ، وبالتالى إلى القضاء على السمات السلبية فى شخصيتنا القومية . وبعبارة أخرى فإن هذه الشخصية القومية ، مهما كانت درجة ثباتها ، ليست شيئا فطريا مقدرا لنا ، ويستحيل علينا تغييره ، بل نتائج لعوامل معينة في حياتنا هى التى أدت إلى تشكيلها فى هذه القوالب . وما ثبات هذه الشخصية على مدى تاريخنا الطويل إلا انعكاس لاستمرار هذه العوامل وعجزنا عن تغييرها طوال هذه القرون . ولكن هذه العوامل قابلة للتغيير من حيث المبدأ (ولاسيما فى هذا العصر الذى لا يصمد أمام قوى التغيير فيه شىء) ، ومن ثم فإن سمات شخصيتنا القومية يمكن أن تطرأ عليها تحولات جذرية لو استطعنا أن نبذل الجهد اللازم فى سبيل تغيير العوامل المؤثرة فيها .

وأول شروط بذل هذا الجهد ، وبالتالى أولى مراحل عملية التغيير ، هو الشعور الواعى بمظاهر السلبية فى شخصيتنا .

إن " النظرة إلى الوراء بسخط " (ومعذرة لكاتب المسرحية المعروفة) جزء لا يتجزأ من صفات جيل الشباب المتطلع إلى التغيير . وهى نظرة بناءة ، تحاول إعادة التوازن بين الحاضر والماضى ، بعد أن ظل طويلا فى اختلال ترجح فيه كفة الماضى على الحاضر . وأحسب أن أول ما تقتضيه مرحلة محاسبة النفس التى نمر بها هى المواجهة الصريحة لعيوبنا ، ولاسيما المتأصلة منها فى نفوسنا خلال فترات تاريخية طويلة بدلا من إسدال ستار من الصمت عليها بحجة التغنى بأمجاد الأجداد.

فإن كان الغضب على الماضى الراكد ، والسخط على أسلوب فى الحياة جامدا لا يتطور ، بشير ببداية الوعى الذى يقودنا إلى مستقبل أفضل ، فأهلا بالغضب، ومرحبا بالسخط !

* * * *

أخلاقنا الاجتماعية . . إلى أين ؟ (*)

*لم يكن يجول في خاطري أن أقوم ، يوما ما ، بالكتابة بشيء من الإسهاب في موضوع الأخلاق كما تطبق عمليا على حياتنا في مرحلتها الراهنة ، إذ كنت أعتقد على الدوام أن الأخلاق ، في جانبها العلمي ، ترتكز على أسس أسبق منها وأعمق ، أي أنها ليست كيانا قائما بذاته ، خاضعا لمنطقه الداخلي الخاص ، مستقلا عما عداه وغير متأثرا إلا بنفسه ، وإنما هي السطح الظاهري الذي تتفاعل من تحته وتتعامل عشرات من العوامل الدفينة ، وهي عوامل يصعب على العين العادية إدراكها ، وتكون حصيلة تفاعلها في نهاية الأمر ذلك الشيء الذي نسميه بالأخلاق . ومن هنا كان من قبيل إضاعة الوقت والجهد فيما لا طائل وراءه أن يجهد المرء نفسه في الحديث عما يجري على السطح الظاهري ، الذي لا يرى معظم الناس سواه ، ، وهو يعلم أن من وراء هذا السطح عوامل خفية هي التي تحركه من وراء ستار ، وإن هذه العوامل تبدو مقطوعة الصلة بمجال الأخلاق ، بينما هي في حقيقة الأمر تمارس عليه تأثرا حاسما ، وإن لم يكن مع ذلك تأثيرا واضحا للعيان .

على أن الترحيب الذي لقيه مقالي السابق بعنوان " أخلاقنا العلمية . . إلى أين ؟ " ، قد أقنعني بأن للكتابة في ميدان الأخلاق مجالا واسعا ، بأن هناك رغبة يمكن أن توصف بأنها عامة ، في معالجة هذا الموضوع لا في مجال ضيق كالأخلاق العلمية فحسب ، بل على أوسع نطاق ممكن ، وبأن الكلا م فيه ليس منعدم الجدوى إلى الحد الذي قد يبدو عليه لأول وهلة .

(*) الفكر المعاصر . العدد ٦٢ ، أبريل ١٩٧٠ .

وبطبيعة الحال فإن التصدى لهذا الموضوع يحتاج إلى تلافى محاذير يقع فيها الكثيرون ، وترتد كلها إلى الخطأ الأساسى الذى أشرنا إليه من قبل - وأعنى به النظر إلى الأخلاق على أنها تكون مجالا مستقلا عن كل ما عداه ، وعلى أنها قادرة على تفسير نفسها بنفسها . فلا مفر للمرء ، وهو يعمل على تشخيص العيوب ، من أن يرد هذه العيوب إلى أسبابها الموضوعية الكامنة فى تركيب المجتمع ذاته ، ولابد له، فى مرحلة البحث عن العلاج ، من أن يقدم أفكارا تصلح لمعالجة الداء من جذوره ، لا لتغطية سطحه الخارجى فحسب .

إننا شعب اشتهر بميله - الذى قد يكون مفرطا - إلى نقد ذاته . وكثيرا ما يتردد فى أحاديثنا ، حينما نجد أنفسنا إزاء أمر يثير فينا السخط ، لفظ " يا بلد ! " أو " يا شعب " وكثيرا ما يلحق هذا اللفظ بصفات تدل على أننا نتهم أنفسنا ، كشعب ، بالضعف الأخلاقى ، وبما قد يكون أسوأ من ذلك . وبطبيعة الحال فإن المتكلم يستثنى نفسه دائما من هذا الحكم (إذ كيف يكون قد أدرك هذا الضعف ، واستطاع أن ينتقده ، لو لم يكن هو ذاته فوق مستوى الضعف ؟) ومع ذلك فإن أحدا لا يتنبه إلى المفارقة التى تتلخص فى أننا جميعا نردد هذه العبارات ، وبالتالى فلو كنا جميعا فوق مستوى الضعف الأخلاقى لما كان لعباراتنا هذه معنى . ولكن ، لندع جانبا هذا التناقض الشكلى ، ولنتأمل الظاهرة فى جوهرها . فما الذى يدل عليه هذا النقد الذاتى المفرط ، الذى قد يتجلى مباشرة فى عبارات ساخطة ، وقد يتخذ مظهرا غير مباشر فى ذلك السيل الجارف من النكات التى لا يفلت أحد من سخريتها اللاذعة ، أو من لذعتها الساخرة ؟

إنه يدل ، أولا وقبل أى شىء ، على اعتقاد منتشر بين معظم العامة وكثير من المثقفين ، بأن لكل شعب أخلاقا خاصة مميزة له ، وبأن هذه الأخلاق صفة لاصقة به، أو جزء من تكوينه " الطبيعى " أو " الفطرى " . ولما كنا لا نود الخوض فى مناقشة طويلة نفند فيها الاعتقاد بوجود أى نوع من الارتباط بين ما يسمى بالتكوين الطبيعى لشعب ما وبين النمط الأخلاقى السائد فيه ، فسوف نكتفى بالقول بأن أخلاق أى شعب لا تتميز عن أخلاق شعب آخر إلا لأن الظروف الموضوعية

المتراكمة عبر التاريخ ، والتي مر بها هذا الشعب ، تختلف عن ظروف الشعوب الأخرى . ومعنى ذلك أن من واجبنا ، قبل أن نقسو على أنفسنا بلوم مفرط ، أن ندرك مدى تأثير العوامل المعاكسة التي تعرضنا لها على مر التاريخ ، ومدى عجزنا - كمجتمع - عن التحكم في هذه العوامل وتغيير اتجاهها على النحو الكفيل بتحقيق مصالحنا . عندئذ يمكن أن تبدو عيوبنا الأخلاقية في ضوء مختلف ، وتتخذ أساليب إصلاح هذه العيوب طابعا مغايرا ، مستمدا من الفهم السليم للعوامل الحقيقية المتحكمة في أخلاقنا .

على أن هذا النقد الذاتي القاسي يدل أيضا على حقيقة لا يمكن الشك فيها ، وهي أن هناك إحساسا عاما بوجود أزمة أخلاقية . ومن الأمور الجديرة بالملاحظة أن عددا غير قليل من المشتغلين بشئون الفكر قد دأبوا على التحذير من هذه الأزمة الأخلاقية ، ومع ذلك لا يشعر المرء في كتاباتهم بوجود تلك الرغبة المخلصة في البحث عن علاج حقيقي . بل إن أكثر الأصوات ارتفاعا في التنبيه إلى عيوبنا الأخلاقية ، كثيرا ما تصدر عن أبعد الناس عن الأخلاقية بمعناها الصحيح . وتعليل هذه الظاهرة أمر ميسور : إذ أن هؤلاء يعزلون العالم الأخلاقي عن غيره من العوالم ، ويصورن مشكلتنا الأخلاقية كما لو كانت مستقلة عن غيرها من المشكلات . وتتجه دعوتهم ، نتيجة لذلك ، إلى " إصلاح الأخلاق " أو " تقويمها " ، وإلى " تهذيب النفوس " ، وما إلى ذلك من الأهداف التي يستحيل تحقيقها عمليا ، والتي يستحيل التأكد من صداها الحقيقي في النفوس حتى لو أمكن تحقيقها . وهكذا أصاب النزعة الأخلاقية الخالصة هؤلاء ، يقومون في واقع الأمر بتمييع المشكلة عن طريق نقلها إلى مجال غير قابل للبحث الموضوعي ويستحيل أن تطبق فيه معايير متفق عليها ، وأعني به مجال إصلاح النفوس وتهذيبها .

ولكن ، إذا كانت هذه النظرة التي ترتكز على الاعتقاد بالاستقلال الذاتي للأخلاق قد زيفت المشكلة بنقلها إلى مجال لا يخضع البحث فيه ، بطبيعته ، للمنهج العلمي ، فإن هذا لا ينفي أن المشكلة ذاتها قائمة ، وإن كانت تحتاج في تشخيصها وفي علاجها إلى وجهة نظر مختلفة تمام الاختلاف .

وربما كانت أوضح مظاهر هذه الأزمة الأخلاقية هي تلك الحالات التي تكتمل فيها كل المقومات الكفيلة بنجاح مشروع معين ، من تخطيط سليم ومعدات كاملة ووسائل مادية لا ينقصها شيء ، ثم تكون النتيجة أن يلقى المشروع إخفاقاً ذريعاً ، في هذه الحالة ، حين نتساءل في حيرة ودهشة : أين الخطأ إذن ؟ لا نجد أمامنا مفر من أن نجيب : إنه في الإنسان - أو بعبارة أدق : في الأخلاق . وما أكثر هذه الحالات في حياتنا ، وما أقوى أصوات النائحين الذين يندبون حظنا العاثر في ميدان الأخلاق ، ويلحون على المجتمع فيما يقوم اعوجاج المنحرفين بالوعظ والإرشاد . ولكن الأمر المؤكد أن هذه الطريقة في معالجة الأزمة لا تجدي فتيلا ، لأن صاحب المصلحة يستحيل أن يتنازل عنها من أجل موعظة . وهكذا نظل ندور في حلقة مفرغة : فالأزمة موجودة يشعر بها الجميع ، ولكن أسلوب العلاج التقليدي لا يؤدي إلا إلى زيادة الأزمة تفاقماً . فكيف يتسنى لنا الخروج من هذا المأزق ؟

أولى الخطوات في الطريق الصحيح هي ، في رأيي ، الإدراك الواعي في قصور نظرتنا إلى الأخلاق . فنحن بوصفنا مجتمعاً شرقياً ميالاً إلى المحافظة ، ، نميل إلى المبالغة في تأثير العامل الأخلاقي ، ولكننا لا نكاد نفهم هذا العامل إلا من جانب واحد ، هو الجنس . والحق أنك لو سألت ألوفاً من عامة الناس ، بل ومن المثقفين ، عن مفهوم الشخص الأخلاقي والشخص اللاأخلاقي ، لقدم إليك معظمهم أوصافاً تدل على أن الأول في نظرهم هو العفيف جنسياً ، والثاني هو المتحرر ، أو " المنحل " في مسائل الجنس .

هذا التوحيد بين الأخلاق وبين الجانب الجنسي من سلوك الناس له دلالاته الخطيرة : فهو أولاً يدل على اهتمام مفرط بالجنس ، ناشئ عن قسوة الحرمان وصرامة القيود التي يفرضها المجتمع الشرقي المحافظ على أفراده في هذا المجال. ومن المعروف أن الإنسان كثيراً ما يميل إلى تحريم أحب الأشياء إلى نفسه، أو على الأقل فرض قيود شديدة عليها . على أن هذه الصرامة في النظرة إلى الجنس تخفي وراءها نفاقاً شديداً لا يملك المرء إلا أن يتشبع به منذ حداثته : إذ أن قدر كبيراً من التحريمات التي نفرضها في مجال الجنس ترجع إلى الرغبة الخفية

فيه، وكثير من المتزمتين لا يبدون هذه الصرامة إلا لأنهم محرومون ، بحيث تكون قسوتهم وصرامتهم مجرد مظهر سلبى للرغبة العارمة فى ارتكاب كل ما يحرمونه على الغير . ومن المؤكد أن شبابنا الذى ينشأ موزع النفس بين التحريم الشديد الذى يفرضه المجتمع ، وبين الرغبة القوية التى تزيدها لديه الحواجز المفروضة على الاختلاط بكل أنواعه ودرجاته ، لابد أن ينتهى به الأمر إما إلى أن يساير ركب النفاق الاجتماعى فيدعى لنفسه ورعا لا يؤمن به فى قرارة نفسه ، وإما إلى الأساليب الهروبية ، كإدمان النكات الجنسية ، أو ما هو شر من ذلك .

أما الدلالة الأخرى لهذا الاهتمام المفرط بالجنس واتخاذه مقياسا أوحد لأخلاقية المرء ، فهى افتقارنا إلى الوعى بالبعد الاجتماعى للأخلاق ، وبما ينطوى عليه من إحساس بالمسئولية العامة ، وتركيزنا على الاهتمام على أبعادها الفردية فحسب . ذلك لأن الجنس بطبيعته فردى ، لا يؤثر إلا فى فرد بعينه من حيث علاقته بفرد آخر أو بمجموعة ضيقة من الأفراد ، ومن هنا كان هذا التركيز على الجنس مؤديا إلى تصور الأخلاق كما لو كانت مسألة تهم الفرد المنعزل وتتعلق به وحده ، مع أن للأخلاق بعدا اجتماعيا هو دون شك أهم أبعادها جميعا . والنتيجة المباشرة لذلك هى أن التهاون فى أداء المسئوليات العامة نحو المجتمع ، والافتقار إلى الضمير المهنى أو الوعى الاجتماعى ، كلها أمور لا تعد فى نظرنا مدعاة إلى اللوم كالانحراف عن العرف الشائع فى مجال الجنس .

ولسنا نعنى بذلك أن الجنس ينبغى ألا تكون له أهمية فى التقييم الأخلاقى، وإنما الذى نعنيه أنه لا يعدو أن يكون واحدا من العناصر التى ينبغى أن تأخذ فى الاعتبار عند الحكم على أخلاقية الناس ، وهو عنصر ليس له تأثير ملحوظ على السلوك العام للفرد ، أعنى سلوك الفرد فى الأمور التى تمس المصلحة العامة . ومن هنا كان تركيز الاهتمام على التصرفات المتعلقة بالجنس مؤديا إلى تجاهل أمور أكثر حيوية إلى حد بعيد بالنسبة إلى مصالح المجتمع ككل .

* * * *

فلنحاول إذن أن نقدم لمحات سريعة لبعض مظاهر تلك الأزمة الأخلاقية التى يؤكد الجميع وودها ، ولنبحث فى الوسائل الكفيلة بأن تضعنا على أول الطريق الصحيح المؤدى إلى علاجها .

أول ما ينبغي أن نتنبه إليه ، ونحن نبحث عن مظاهر أزمتنا الأخلاقية ، هو أن السلوك الأخلاقى المتعلق بالمسائل التى تمس المصالح العامة هو فى صميمه قدوة تتخذ مسارا يتدرج من المستويات العليا إلى المستويات الدنيا . وبعبارة أخرى فإن الخطوة الأولى فى أى إصلاح أخلاقى يراد له أن يعم مستويات المجتمع كلها ، ينبغي أن تبدأ من أعلى وتتدرج حتى تصل إلى أدنى المستويات وأوسعها نطاقا . هذا المسار من أعلى إلى أسفل قد يبدو مخالفا لمسار الإصلاح الثورى الاجتماعى والاقتصادى مثلا : إذ أن هذا النوع الأخير من الإصلاح يسير من أسفل إلى أعلى ، بمعنى أن الطبقات الدنيا ، صاحبة المصلحة الحقيقية فى تغيير الأوضاع ، هى التى تبدأ الثورة ، وهى التى تفرض مبادئها على الطبقات العليا . ولكن الوضع فى السلوك الأخلاقى يختلف : إذ أننا هنا بصدد بناء معنوى لا يمكن أن يبدأ تشييده من المستويات الدنيا ، لسبب بسيط هو أن هذه المستويات تستمد أمثلتها العليا من المستويات التى تعلوها ، ولأنها لو فقدت ثقتها فى أخلاقية القيادات فسوف تشعر بأن أخلاقياتها هى ذاتها غير مجدية ، وبأن أى مجهود تبذله فى هذا الصدد ضائع لامحالة ، مادامت الأيدى المتحكمة فى عملها غير مؤتمنة .

فى ضوء هذه الحقيقة الأولى نستطيع أن ندرك أن قدرا غير قليل من عيوبنا الأخلاقية راجع إلى انتقال عدوى القدوة السيئة بالتدريج من مستويات عليا فى المجتمع إلى المستوى الأدنى منها . ولسنا فى حاجة إلى جهد كبير لكى نأتى بأمثلة لتصرفات لا تؤدى ، إذا انتقلت عدواها من أعلى السلم الاجتماعى إلى أسفله ، إلا إلى انهيار وانحلال أخلاقى . فبين الحين والحين تشيع أخبار استغلال نفوذ ، أو تصرف غير مشروع فى الأموال العامة ، أو إثراء مفاجىء بغير حدود ، وترتبط هذه التصرفات المعيبة بأشخاص يؤثر سلوكهم فى نفسية الألوف من الناس ، بحيث يضرب لهم أسوأ الأمثلة ، ويكون لهم شر قدوة . وكثيرا ما يجد المجتمع نفسه حائرا إزاء

انتشار هذه النقائض بين مستويات يفترض أنها أقل الجميع حاجة إلى هذه التصرفات ، فيتساءل الناس : من أين نأتي بالعناصر الصالحة إذن ؟ ماذا نفعل إذا كان اختيارنا قد تم على أفضل أساس ممكن ، ثم انتهى الأمر إلى هذه النتيجة المؤسفة ؟

ولكن ، أحقاً كان الاختيار على أفضل أساس ممكن ؟ هل قمنا بفحص كل الأسس التي يتم الاختيار بناء عليها لكي نتأكد من أننا أخذنا منها بالأفضل ؟ وهل الأمر يدعو حقاً إلى مثل هذا اليأس ؟ إن أبسط قدر من الحرص على المصلحة العامة يقتضي منا أن نختبر الظروف التي يتم فيها تفويض المسئولية لأصحابها ، وهل هي ظروف تشجع على السلوك القويم أم على الانحراف . وهنا نجد أنفسنا نواجه المشكلة الأصلية التي بدأنا بها هذا المقال مواجهة مباشرة . فسرعان ما نكتشف أن المسألة ليست مسألة إصلاح للأشخاص ، بل للنظم وللشروط التي يتم في ظلها تكليف الأشخاص بمسئولياتهم . ولو كانت هذه النظم والشروط غير صالحة فسوف تؤدي حتماً إلى إفساد كل من يتولى مسئولية واسعة النطاق ، حتى لو كان في الأصل صالحاً . والمهمة الكبرى التي تقع على عاتق الفكر الثوري هي أن يبحث عن النظم والشروط الموضوعية التي لا تترك مجالاً للانحراف ، بل عن تلك التي ترغم المنحرف ذاته على أن يسلك ، في تصرفاته العامة ، سلوكاً لا غبار عليه .

فلنفرض مثلاً أن حالات من الثراء غير المشروع قد ظهرت بين عدد غير قليل ممن يتولون مسئولية عامة ، فماذا يمكن أن يكون العلاج المجدي في هذه الحالة ؟ هل نوجه إليهم المواعظ والإرشادات ونسعى إلى إصلاح نفوسهم وتهذيبها ؟ كل هذه حلول لا جدى منها ، وذلك على الأقل أننا لن نصل أبداً إلى أغوار النفوس لكي نكون على ثقة من أنها قد انصلحت . ولكن العلاج الموضوعي لهذه الحالة يبدأ من دراسة أسباب الانحراف . عندئذ قد نجد ، على سبيل المثال ، أن الأموال العامة لا توجد عليها ضوابط كافية ، وأن الارتفاع المفاجيء وغير المعقول في الإيراد الرسمي للشخص نتيجة لتوليه منصباً هاماً يفقده توازنه ويثير فيه الرغبة في مزيد من الثراء . فإذا اتضح أن الأمر كذلك ، كان الحل بسيط : خفض ملموس

فى مرتبات هذه الفئة كلها ، وجزاءات صارمة غاية الصرامة على أى تصرف غير مشروع فى الأموال العامة . هنا تصبح الموضوعية الثورية ، لا " الوعظ الفردى " هى العلاج الحاسم ، وبمثل هذا العلاج يجد الانتهازيون أنفسهم مضطرين إلى الإنسحاب من تلقاء ذاتهم ، لأن المسألة لم تعد تجلب غنما ، ولا يبقى إلا من يريد أن يؤدى الخدمات العامة لصالح المجتمع ككل ، لا لصالحه هو أو أقربائه أو المحيطين به .

ولنضرب مثلا آخر لن يشك أحد فى أنه يكون جزءا من عيوبنا الأخلاقية الظاهرة ، وأعنى به النفاق والمجاملة المتطرفة . وحسبنا أن نفتح صفحات جرائدنا لكى نلمس فى أكبر مساحاتها أمثلة لا حصر لها لتلك الظاهرة التى ربما كنا ننفرد بها عن سائر بلاد العالم ، الثورية منها وغير الثورية : وأعنى بها الإعلانات المدفوعة من الأموال العامة أو الخاصة (والأولى هى الغالبة) ، والتى لا ترمى إلى الترويج لسلعة جديدة أو تنبيه الناس إليها ، بل تستهدف تملق مسئول أو الدعاية الشخصية لحساب أصحاب الأمر والنهى فى الجهة صاحبة الإعلان . هذه الظاهرة الغريبة ، التى تمر علينا يوميا دون أن نبدى بها اهتمام ، لها فى واقع الأمر أخطر الدلالات . فكيف يمكن أن يشيع فى مجتمع يريد أن يسلك سلوكا ثوريا مثل هذا النفاق العلنى الواسع النطاق ، ولمصلحة من تؤجر تلك المساحات الشاسعة على صفحات الجرائد فى سبيل كتابة كلمات لا يقرؤها أحد إلا من كتبوها ، وحتى لو قرئت فلن يستخلص الناس منها إلا دروسا بارعة فى التملق الرخيص ؟ وهل مما يتفق مع الثورية أن تمتلئ صحفنا بعبارات النفاق الفارغة ، التى تعود فى نهاية الأمر على خزانة الصحف ذاتها بمزيد من الإيرادات على حساب أموال الشعب من جهة ، وأخلاقه ومعنوياته من جهة أخرى ؟ وهل يحق لنا أن نتحمل هذه الأضرار الفتاكة فى سبيل رفع المستوى المادى لجزء من صحافتنا إلى حد لا يناسب مع التقشف العام الذى ترتضيه بلادنا طائعة مختارة فى سبيل أهدافها العليا ؟

هذا ، من غير شك ، عيب أخلاقى لا يحتاج إلى مزيد من البيان . ولكن يظل أمامنا السؤال الكبير : وما الحل ؟ إنك لا تستطيع أن تعطى الناس دروسا فى

أضرار النفاق ، وماداموا يشعرون بأن هذا النفاق يعود عليهم آخر الأمر بمنفعة . ومن المؤكد أن في الأمر منفعة ، وإلا لما انتشرت الظاهرة واستمرت إلى هذا الحد .

وعلى ذلك فالحل يكون ، أولا وقبل كل شيء ، بالقضاء على كل نفع يمكن أن يعود على مثال هؤلاء المنافقين . ومن الواضح أن حلا كهذا لا يمكن أن تفرضه إلا من توجه إليهم الكلمات المنافقة . ولأضرب لذلك مثلا : فلنفرض أن رئيس مجلس إدارة إحدى المؤسسات قد عاد من الخارج ، وامتلأت مساحات من الصحف بتهاني مرؤسيه على سلامة الوصول وتمام الشفاء ، إلخ .. عندئذ يقتضي السلوك الثوري الحقيقي منه أن يوجه اللوم - برفق أولا ، ثم بالشدة إذا تكررت هذه التصرفات - إلى من يعاملونه بمثل هذا النفاق . في هذه الحالة ، وفيها وحدها ، سيختفي هذا السلوك المعيب لأنه أصبح يحقق عكس الهدف المقصود منه ، وذلك دون أن نجد أنفسنا مضطرين إلى تغيير طبائع الناس أو إعطائهم مواعظ أخلاقية . ولكن من الغريب حقا أن شيئا من هذا لا يحدث ، وأن هناك نوعا من الخداع المتبادل ، المقبول من الطرفين ، في حالة النفاق الاجتماعي العلني : فالمرءوس ينافق رئيسه عن وعي ، والرئيس ينافق مرءوسه عن غير وعي إذ يقبل منه نفاقا وهو عالم أنه مجرد نفاق .

ولنتأمل عيبا آخر من عيوبنا التي نعيش فيها كل يوم ، وأعني به الاستعانة بالوساطة ، أو " بالواسطة " - هذا العيب المستفحل الذي نضج منه جميعا بالشكوى حين تؤدي ممارسته إلى اكتساب الآخرين منفعة على حسابنا ، ونتسابق جميعا إلى الالتجاء إليه إذا كان يؤدي إلى اكتسابنا نحن أنفسنا نفعا على حساب الآخرين .

هذه الوساطة أصبحت تكون جزءا مألوفا من حياتنا إلى حد أننا لم نعد نجد فيها أي غضاضة ، بل أنها قد تفشت إلى حد أن من يمتنع - بحكم مبادئه - عن ممارستها أو عن الإستجابة لندائها أصبح يعد في نظر الناس متزمتا ، وربما اتهم " بقلة الذوق " و " انعدام المروءة " . ولوحاولنا أن نتتبع جذور هذا العيب لتعددت أمامنا المسالك وتشعبت إلى أبعد حد ، ولكن يكفي أن أشير إلى عاملين رئيسيين أعتقد أنهما هما أكبر الأسباب المؤدية إلى حدوث هذه الظاهرة : أولهما قيام

العلاقات التى تمس المصالح العامة على أساس من المنافع المتبادلة ، وثانيهما امتداد أسلوب التعامل العائلى ، أو الريفى ، أو القبلى ، إلى المعاملات الرسمية التى ينبغى أن تتسم بالطابع اللارسمى على الدوام . وكلا هذين العاملين لا يعالج بالدعوة الفردية أو بالنصائح الشخصية ، بل إنه يحتاج إلى معالجة جذرية . فنحن فى حاجة ملحة إلى التعود على الأسلوب الموضوعى فى التعامل ، فى حاجة إلى أن نتعلم كيف نفصل بين الأهداف الشخصية وبين العمل الرسمى الذى يعلو على الأشخاص ، فى حاجة إلى أن نتذكر دائما أن الدولة لا يملكها أفراد ، بل يملكها الجميع ، وأن حقنا فى التصرف فى أمورها مقيد بمصلحة المجموع ، لا بمصلحتنا نحن . ولا يمكن أن تستقر هذه المبادئ فى أذهاننا إلا إذا وضعت خطة مرسومة طويلة المدى تهدف إلى إستئصال شأفة هذا الداء الذى كاد أن يصبح مستعصيا على كل العلاج . وفى اعتقادى أن من المهام الرئيسية لأى تنظيم سياسى ، فى الظروف الحرجة التى نمر بها ، والتى تقتضى منا أكبر قدر من الموضوعية الثورية الحازمة ، أن يعمل على تنظيم حملة على أوسع نطاق ممكن لكشف الوساطات وفضائحها علنا ، بحيث يأتى الوقت الذى يخجل فيه المرء من إرسال بطاقته إلى صديقه موصيا بتعيين " حامله " الذى " يهمنى أمره " فى الوظيفة الخالية ، بل يخجل فيه من الجلوس إلى جانب قريبه فى مكتبه لكى يقضى له ، على الفور ، أمر يستغرق بقية الناس فى قضائه أضعاف هذا الوقت ، ويبذلون فى سبيله أضعاف هذا الجهد . إنه علاج ما أسهله ، وما أجمله ، لو استقرت العزائم عليه !

* * * *

إن الأخلاق المتعلقة بالأمور التى تمس المصلحة العامة ، كما قلنا ، قدوة تنتقل تدريجيا من المستويات العليا إلى المستويات الأدنى منها فى المجتمع . ومن المؤكد أن المستويات المتوسطة والدنيا تتحمل بدورها نصيبها من المسئولية ، وتمارس بدورها شتى ألوان التصرفات التى تكشف عن عيوب أخلاقية جسيمة . وإذا كنا قد ركزنا اهتمامنا ، فى الجزء الأكبر من هذا المقال ، على التصرفات التى تمارسها المستويات العليا فذلك لأنها هى التى تملك مفاتيح الحل ، وهى التى

ينبغى أن يبدأ منها العلاج . ولكن ذلك لا يحول دون التنبيه إلى بعض مظاهر الأزمة الخلقية فى المستويات الأدنى بدورها .

لعل أبرز هذه المظاهر ، فى المرحلة الحالية من تاريخنا ، هو عدم الاكتراث ، وهو مظهر سلبى ، والإهمال ، وهو أخطر المظاهر ، لأنه متعمد ومقصود . ففى قطاعات عريضة من الموظفين والعمال ، أصبحنا نشكو من تضائل الإنتاج ، وعدم الاهتمام برفع مستواه ، ومن اللامبالاة والرغبة فى إبعاد المسئولية عن الذات من أجل إلقائها على أكتاف الآخرين ، أى بإختصار من إنعدام الإخلاص والجدية فى العمل . وأصبح من المشاهد المألوفة فى حياتنا اليومية أن تدخل إدارة حكومية فتجد نصف موظفيها غير موجودين على مكاتبهم ، ونصفهم الآخر يقرأ الجريدة الصباحية أو يشرب القهوة مع زوار ، بينما الأعمال معطلة والأوراق مكدسة ودورة العمل لا تكاد تتحرك . وأصبحنا نشكو فى كل يوم من ارتفاع نسبة تغيب العمال وادعائهم المرض وانخفاض إنتاجهم وبالتالى انخفاض إنتاج المجتمع ككل . فهل تنفع فى هذا الصدد " توعية " و " دعوة " أخلاقية بحتة ؟ هل نستطيع أن نبذل الجهد اللازم لتوصيل نصائحنا إلى هذه الملايين العديدة التى تتجلى فيها ظاهرة عدم الاكتراث أو الإهمال المتعمد ؟ من الواضح أن علاجا كهذا مستحييل عمليا ، فضلا عن كونه غير مجد من حيث المبدأ ، ولو شئنا أن نتلمس الأسباب الحقيقية لهذه الظاهرة التى تمثل خطرا داهما على حياة أية أمة ، لاتضح لنا ، دون عناء كبير، إن المواطن لا يكترث بمصالح المجتمع لأنه يشعر بأن المجتمع لا يكترث بمصالحه . فهناك عنصر انتقامى مؤكد ، وإن كان فى معظم الأحيان لا شعوريا ، كامن من وراء هذا التكاسل والتراخى وعدم الحرص على المصلحة العامة .

فكيف يمكن أن يعالج عيب كهذا ؟ بنفس المنهج الموضوعى الذى كنا ندعو إلى اتباعه فى كل الحالات السابقة ، نقول إن من واجب المجتمع أن يمد يده إلى هذه الجموع الغفيرة من أبنائه كما يمدوا هم بدورهم أيديهم إليه . هذه اليد التى تمتد من المجتمع يمكنها أن تقدم إلى الملايين من أبنائه علاجا معنويا وعلاجا ماديا للأزمة التى يعانى منها الجميع . أما العلاج المعنوى فهو أن يشعر

الجميع ، عن وعى ، بأهداف عامة يمكنهم أن يشاركوا فيها مشاركة إيجابية ، : أعنى أن يشاركوا فى تحديد هذه الأهداف ، ثم فى تنفيذها ثم فى تقيمها بعد أن تنفذ . فالمواطن الذى يشعر بارتباطه بالمجتمع من أجل تحقيق هدف يقتنع هو ذاته به ، لا يمكن أن يظل غير مكترث . أما إذا سار كل شيء فى المجتمع دون أن يكون لهذا المواطن وعى بما يدور حوله ، ودون أن يعرف قيمة الدور الذى يطلب منه أن يؤديه ، ودون أن يسمع أحد صوته فى اختيار الأهداف وفى طريقة بلوغها ، فلا مفر عندئذ من أن يكون غير مكترث ، بل من أن يتعمد الإهمال .

وأما العلاج المادى فهو أن يشعر المواطن بأن المجتمع حريص على ضمان احتياجاته الضرورية فى حياته بقدر ما يستطيع . وبطبيعة الحال فإن هذا الحل يمكن أن يؤدى بنا إلى حلقة مفرغة : فالمواطنون يتكاسلون لأن المجتمع لا يعطيهم الحد الأدنى اللازم لمعيشتهم ، والمجتمع لا يستطيع أن يقدم هذا الحد الأدنى إلا إذا كف المواطن عن التكاسل وزاد الإنتاج . ولكن لابد لهذه الحلقة المفرغة من أن تنكسر ، وإلا كان التدهور مصير المجتمع . ولكى نخطو أولى الخطوات المؤدية إلى إنكسارها يتعين علينا أن نقدم دليلا ، لا مفر من أن يكون فى البداية بسيطا غاية البساطة ، على أننا نتذكر هؤلاء الناس . تكفى أقل زيادة مادية ، فى الحد الأدنى للأجور مثلا ، لكى تقنع قطاعات عريضة من الناس بأن المجتمع لم ينسهم ، وعندئذ سيتذكرون هم بدورهم المجتمع ، ولو بمقدار بسيط فى البداية ، وتبدأ العجلة فى الدوران ، ولكن فى هذه المرة إلى أعلى ، لا إلى أسفل .

* * * *

ربما كنت فى هذا الحديث قد ركزت اهتمامى على الجوانب السلبية ، على نحو قد يتبادر معه إلى ذهن القارئ أننى لا أرى سوى الوجه القاتم من الصورة. ومع ذلك فلابد أن أؤكد ، بنفس المنهج الموضوعى الذى حاولت أن أتبعه طوال هذا المقال ، أن العيوب التى تمس الجموع الغفيرة من الناس ليست عيوبا فطرية كامنة ، بل هى ، بالنسبة إلى ظروف معيشتهم ، نتائج لا مفر منها لنمط من الحياة لابد أن يفرز هذه العيوب . إن الأخلاق ، والذوق ، وحب الجمال ، ورهافة

الحس ، ترف لايمكن الفقير المريض الجاهل أن يستمتع به ، أو حتى أن يتطلع إليه . وليس لأحد أن يلوم شخص كهذا إذا كانت حياته تسودها اللاأخلاقية والغلظة والجلافة وبلادة الحس .

ومع ذلك ، وبالرغم من قسوة الظروف التى تمر بها جموع الناس فى بلادنا، فإن لديهم رصيدا من الأخلاقية ما أحرانا أن نعمل على استغلاله بقدر ما وسعنا من جهد . فعلى أدنى المستويات بين أبناء شعبنا نجد من صفات المروءة والشهامة وحب الجار والمبادرة إلى نجدة الضعيف ونصر المظلوم ما يمكن أن يكون نواة لنهوض أخلاقي رائع ، لو وجد أمامه الظروف المواتية . ومهما قيل عن هذه الصفات من أنها أثر من آثار الحياة الريفية المتأصلة فى نفوسنا ، فإن هذا لا ينفى أنها من الوجهة الموضوعية ، موجودة بين أبناء شعبنا بقدر لا تتوافر به لدى شعوب أخرى كثيرة ، وأنها يمكن أن تكون نقطة بداية ارتقاء أخلاقى ومعنوى لا حد له ، ولكن ، لكى يتحقق هذا الارتقاء ، لا مفر من أن يتوافر الشرطان اللذان حرصنا فى هذا المقال على إبرازهما بوضوح كامل ، وأعنى بهما ، من الناحية المادية : تهيئة الظروف الموضوعية التى لا تتحقق بدونها أية نهضة أخلاقية ، والتى تتجاوز نطاق الوعظ والإرشاد المعنوى البحت ، بل تتجاوز نطاق الأخلاق ذاتها وتتغلغل فى صميم حياة المجتمع وعلاقاته المادية ، ومن الناحية المعنوية امتداد تأثير القدوة الحسنة من أعلى المستويات إلى أدناها وانتشار الأمثلة الرائعة للسلوك الأخلاقى الثورى من النماذج التى يود الجميع محاكاتها إلى القاعدة العريضة من جموع الناس .

* * * *

بين التعليم وقيم المجتمع (*)

*في اعتقادى أن أى مناقشة جادة لمشكلات التعليم ، إذا ما سارت إلى مداها الطبيعى ، وامتدت إلى أبعادها المنطقية ، لابد أن تقضى آخر الأمر إلى مناقشة أسلوب حياتنا فى أعم صوره ، ولابد أن تنتقل من المنظور الضيق للمشكلات التعليمية على وجه التخصيص إلى المنظور الأوسع لمشكلاتنا الاجتماعية فى المرحلة الراهنة من تاريخنا .

والقضية التى أود أن أدافع عنها فى هذا المقال هى أن كل مشكلة رئيسية فى ميدان التعليم إنما ترتد فى نهاية الأمر إلى مشكلة تنتمى إلى صميم حياة المجتمع ، وأن التعليم بهذا المعنى ليس إلا الوجه الذهنى للمجتمع بكل ما فيه من خير وشر ، ومن تقدم أو تخلف ، وأن تشخيصنا لحالة التعليم إنما هو فى واقع الأمر تشخيص لحالة مجتمعنا منعكسة على مرآة هذا المرفق الحساس .

وليس من الصعب أن يقدم المرء أدلة وشواهد تثبت صحة هذه القضية ، بل إن الصعوبة ربما كانت تكمن فى اختيار أوضح الأمثلة من بين ذلك العدد الهائل من المشكلات التى تثبت كلها ارتباط أحوال التعليم بأوضاع المجتمع . وعلى أية حال فإن عددا قليلا من الأمثلة الدالة يكفى لكى يثبت إلى أن انتباهنا الراهن إلى عيوب التعليم ينبغى - منطقيا - أن يفضى إلى وعى أوسع بالأصول الاجتماعية التى تولدت عنها هذه العيوب ، ومن ثم فإن مناقشاتنا المتعلقة بالتعليم ينبغى أن تجمع ، إلى جانب النواحى الفنية المتعلقة بالعملية التعليمية ، مناقشات أوسع مدى عن وضع التعليم فى الإطار الاجتماعى العام ، وفى كلمة موجزة فإن

(*) الفكر المعاصر . العدد ٧٣ ، مارس ١٩٧١ .

السؤال : كيف نصلح التعليم ؟ لن يجاب عنه إجابة وافية إلا فى ضوء السؤال : ما الهدف الذى نرسمه لحياتنا ؟ وما نوع المجتمع الذى نريد أن نصبحه فى المستقبل؟

إن بناء الهيكل التعليمى يرتكز على قاعدة عريضة هى التعليم الابتدائى ، وينتهى إلى قمة ضيقة وهى التعليم الجامعى . والمشكلة الكبرى عند القاعدة هى الفاقد التعليمى ، الذى يتمثل فى أمور من أهمها عدم إقبال الجماهير ولاسيما فى الريف ، على الفرص التعليمية المتاحة لهم . أما عند القمة فإن المشكلة هى التزاحم الشديد والتنافس العنيف على الالتحاق بالجامعة . ومن المستحيل أن نفهم كلا من هاتين المشكلتين ما لم نردها إلى أصولها فى القيم السائدة فى المجتمع .

فظاهرة عدم إقبال الآباء فى الريف على تعليم أبنائهم تعكس الرغبة فى الانتفاع المباشر من الأبناء بوصفهم مصدرا للدخل أو للإنتاج فى الأسرة . وهذه الرغبة ربما لم تكن إلا تعبيرا ساذجا عن ظاهرة مماثلة تصدق على المجتمع ككل ، وأعنى بها عدم الاعتراف الكافى بالتعليم بوصفه أفضل أنواع الاستثمار . أو لنقل بعبارة أدق أن الريفى الذى لا يؤمن بما يمكن أن تقوم به المدرسة فى تكوين مستقبل أبنائه وأسرته هو صورة مصغرة للمجتمع الذى لا يعطى التعليم حقه الكافى من حيث هو استثمار للمستقبل ، ويفضل عليه أنواعا أخرى من الاستثمار (وفى بعض الأحيان من الاستهلاك) المباشر .

أما ظاهرة التزاحم على التعليم الجامعى ، فأنها توصف عادة بأنها إنعكاس لقيم تحتقر العمل اليدوى أو المهن ذات الطابع العملى البحت ، وتعبر عن تطلعات اجتماعية يرضيها ذلك الاستقرار الذى تحققه الوظائف الممنوحة للجامعيين ، فضلا عن ارتفاع المستوى الأدبى الذى يضيفه اللقب الجامعى على صاحبه . ولكن ، ألم يكن المجتمع ذاته هو الذى شجع إلى حد بعيد على سيادة هذه القيم ، حين أتاح للجامعى من قيم الارتقاء ما لم يتح للعامل أو الفنى ، وحين عمل على تحويل المعاهد الفنية إلى كليات جامعية ، مؤكد بذلك ضمنا ارتفاع قيمة التعليم الجامعى بالقياس إلى كل ما عداه من أنواع التعليم ؟ فى هذه الحالة بدورها نجد أسلوب

التفكير والتقييم السائد لدى الأفراد إنعكاسا لأسلوب أوسع منه نطاقا ، تعمل الدولة ذاتها ، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ، على نشره فى المجتمع .

* * * *

فإذا أنتقلنا من الهيكل التعليمى إلى العملية التعليمية ، تمثلت لنا المشكلة بصورة صارخة فى العلاقة بين الطريقة والمضمون ، أو بين الأساليب التربوية والمادة العلمية . ولعل من أوضح الأدلة على حدة هذه المشكلة ، أن التربويون يؤكدون أن آفة التعليم عندنا هى عدم إبدائه اهتماما كافيا بالطرق التربوية السليمة ، وعدم تطبيق الأجهزة التنفيذية لنتائج أبحاث التربويين ، فى حين أن كثير من المعنيين بشئون التعليم يؤكدون ، على عكس ذلك ، إن ما يعانى منه التعليم فى بلادنا هو الاهتمام المفرط بالأساليب التربوية ، أى بالطريقة على حساب المضمون .

والحق أننى أجد نفسى منحازا إلى هذا الجانب الأخير ، لا لأنى أشك من حيث المبدأ فى أهمية التربية ، بل لأن الطابع الخاص الذى اتخذه الاهتمام بالتربية فى بيئتنا المحلية جعلها فى أحيان غير قليلة عائقا فى وجه التقدم التعليمى بدلا من أن تكون معينا عليه . ذلك لأن العهود التى سيطر فيها على العملية التعليمية أصحاب النظريات التربوية (أيا كان حكمنا على هذه النظريات) كانت عهود تدهور فعلى فى التعليم . فعلى حين أن التعليم ظل حتى الأربعينات وأوائل الخمسينات يهتم أساسا بالمضمون ، فإنه تحول بعد ذلك إلى اهتمام مفرط بالطريقة التعليمية دون اكتراث المادة التى تعلم ، حتى أخذت مدارسنا تتحول بالتدريج إلى معارض مدوقة منمقة لأوجه " النشاط " ، من صور ولوحات وأشكال ورسوم بيانية ، أما الاهتمام بالعلم ذاته فقد تراجع إلى الصفوف الخلفية وربما اختفى تماما فى بعض الأحيان . ومن الحقائق المعروفة أن بعض المسئولين عن توجيه التعليم كانوا يعلنون صراحة أن كل ما يريدون أن يروه فى المدارس هو تلك المظاهر الخارجية للنشاط ، أما مدى استيعاب التلاميذ للعلم وتحصيلهم للمعلومات وقدرتهم على الانتفاع إلى المعرفة فكان فى نظرهم أمرا ثانوى الأهمية .

ومن الواضح أن هذا الاهتمام بنشاط الطلاب والمعلمين ليس فى ذاته عيبا على الإطلاق ، إذا أنه يكون مظهرا صحيا حين ينبثق تلقائيا ، وحين يكون دليل على ارتفاع مستوى التعلم ووصوله إلى مرحلة التعبير عن نفسه بصورة عينيه . أما حين يكون فى جميع مراحله تكلفا ، وحين يرغم عليه التلميذ والمعلم إرغاما ، وحين يصبح وسيلة لإرضاء الرؤساء وتلبية أوامرهم الملحة ، فإنه يغدو عندئذ ظاهرة مريضة تلفت النظر وتستحق التأمل .

والأمر المؤكد أن هذا الخروج بوظيفة النشاط التربوى ، من مجاله الأصلى الذى يكون فيه معينا للمادة التعليمية ، إلى مجاله المصطنع الذى يصبح فيه بديلا عنها ، لا يمكن أن يحدث إلا فى ظل قيم اجتماعية من نوع معين . فالمسألة هنا ليست انحرافا أو خطأ ينتمى إلى مجال التعليم وحده ، وإنما هى جزء من انحراف أوسع نطاقا بكثير ، يتعلق بأسلوب حياة المجتمع بوجه عام . ذلك لأن الاهتمام بشكليات التعليم دون جوهره هو مظهر من مظاهر روح النفاق ، وعدم الإحساس بالمسئولية ، والاتجاه إلى " سد الخانات " ، بدلا من الاهتمام الجاد بالمشكلات . ولا جدال فى أن اهتمام المعلم بعرض لوحات أنيقة على الموجه أو المدير ، واهتمام هذين الأخرين برؤيتها ، مع علم الجميع بأن التلاميذ لم يكونوا هم الذين أعدوها ، أو بأنها ليست تعبيرا حقيقيا عن مستوى معرفتهم ، هو شكل آخر من أشكال النفاق الذى ينتشر فى مكاتب الرؤساء ، ويعلن عن نفسه فى صفحات مدفوعة بالجرائد ، وهو النفاق الذى يعلم الطرفان معا أنه لا يعبر إلا عن شعور كاذب . وليست المدرسة التى تظهر فى أبهى صورة يوم زيارة مدير المنطقة ، وتظل بقية أيامها فى أقبح مظهر، ليست سوى تعبيرا جزئى عن اتجاه عام يجعلنا نضفى على منشآتنا يوم حضور أولى الأمر مظهرا لا ينم على أى نحو عن حقيقة الأوضاع السائدة فيها . ومن هنا فإن الظروف التى أدت بالتعليم إلى الاهتمام بالطرق والأساليب الشكلية بوصفها بديلا عن الجوهر ، تبدو من هذه الزاوية وجها من أوجه طابع عام فى قيم المجتمع بأسره، لا مجرد تعبير عن اتجاه مدرسة بعينها من مدارس التربية .

* * * *

ولنتأمل ظاهرة أخرى يعدها الكثيرون من أوضح مظاهر تدهور التعليم في بلادنا ، وأعني بها ظاهرة الحفظ الحرفي للمعلومات العلمية ، دون محاولة لهضمها أو اتخاذها وسيلة لحل المشكلات المعقدة التي يواجهها الإنسان في حياته ، والتي لا يمكن أن تدخل بحذافيرها ضمن نطاق ما يدرس في الكتب . هذه الظاهرة لا يمكن أن تعلل تعليلا كافيا بما يحدث في مجال التعليم ذاته . فليس يكفي في رأيي أن يقال أن الاستعمار حين أراد أن يفسد التعليم حرص على أن يجعله تلقينا مباشرا لمعلومات تفيد التلميذ في أداء وظيفة محددة يراد له أن يقوم بها بعد خروجه إلى ميدان الحياة العملية ، دون أن يكتسب أي نوع من النظرة الشاملة إلى الأمور . قد يكون هذا التعليل صحيح على نحو جزئي ، وبالنسبة إلى مرحلة معينة في نظامنا التعليمي ، ولكنه لا يمكن أن يكون تعليلا كاملا لتلك الظاهرة الخطيرة التي تجعل تلاميذنا أشبه ما يكون بآلات تسجيل تفرغ ما لديها وقت الامتحان ، دون أن يتبقى لديهم شيء مما عرفوه لكي يستعينوا به في مواجهة المهام المعقدة التي تزدحم بها الحياة .

إن التعليل الحقيقي لانتشار ظاهرة الحفظ الحرفي دون قدرة على التصرف الحر ، هو شيوع الخضوع المفرط للسلطة في مجالات حيوية من حياتنا ، وينبغي أن يعلم من يحبون أن يلقوا بكل أخطاء التعليم على عاتق " الاستعمار " أن عيوبا أساسية كهذا الذي نتحدث عنه الآن كانت سمة مميزة لتعليمنا قبل أن نعرف أي لون من ألوان الاستعمار ، بل قبل أن يصبح لدينا تعليم " علماني " على الإطلاق . فالطابع الغالب على أساليب التعليم في كثير من المعاهد التي تقدم تعليما دينيا ولغويا تقليديا ، كان منذ عهد بعيد ، ولايزال ، هو الحفظ عن ظهر قلب ، وحتى أصبحت صورة لابس العمامة الذي يجلس القرفصاء ممسكا بيده كتابا يحاول أن يستظهره وهو يهز رأسه جيئة وذهابا في إيقاع منتظم ، من الصور النمطية المميزة لهذا النوع من التعليم .

ولا شك أن هذه الطريقة في تلقي العلم ترتبط ارتباطا وثيقا بالقداسة التي تحيط بالتعاليم الدينية ، وبالسلطة المطلقة التي تتخذها هذه التعاليم في نفوس أفراد المجتمع بوجه عام ، ومن هنا فإن جذور هذه الظاهرة التي يعترف الجميع بأنها من أشد آفات التعليم في بلادنا ضررا ، ترجع في واقع الأمر إلى قيم اجتماعية عامة تشيع فيها فكرة السلطة التي لا تناقش ، بحيث لا يكون من المستغرب على من

اعتاد النظر إلى السلطة على أنها معصومة ، أن يتلقى كل تعليم يوجه إليه على أنه شىء لا يقبل المناقشة .

ومن ناحية أخرى فإن إنقضاء ألوف السنين التى كانت خلالها السلطة السياسية تمارس حكما غاشما لا يقبل معارضة ، ولا يسمح بقيام أى نوع من القيم الديمقراطية ، قد أسهم بدوره فى تعميق مفاهيم اجتماعية يصبح فى ظلها التعليم المبنى على المناقشة والنقد أمرا مستحيلا . فالتقيد الحرفى الذليل بما فى الكتاب المدرسى هو مظهر العجز عن ممارسة الديمقراطية ، والتعود على تلقى الأوامر وتنفيذها دون مناقشة ، والخوف من الحرية التى تضع الإنسان وجها لوجه أمام مسئوليته . ولكى ندرك الصورة على حقيقتها ، علينا أن نقارنها بما حدث فى فرنسا إبان ثورة الطلبة فى مايو ١٩٦٨ . فقد كان من أهم مظاهر هذه الثورة ، التمرد على الطريقة التقليدية فى التعليم ، تلك الطريقة التى يقف فيها الأستاذ كأنه إله شامخ وسط جمع من الطلاب الصامتين الخاشعين ، والتى يسير فيها تيار العملية التعليمية من قطب موجب إلى قطب سالب ، دون أى تبادل حقيقى بين الطرفين . وكان من أول المطالب التى نادى بها الطلاب ، القضاء على الكهنوت العلمى الموروث من العصور الوسطى ، والذى يجعل من الأساتذة أوصياء على عقول الطلاب وأرواحهم ، وكأن هؤلاء الأخيرين أجهزة تستقبل كل ما يأتيها دون أن ترسل من عندها أى شيئا. وهكذا كانت الثورة تستهدف أن تحقق فى ميدان التعليم نفس النوع من الحرية والديمقراطية التى يسعى الإنسان المعاصر إلى تحقيقه فى ميدان الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، وأن تهدم معقلا أخيرا من معاقل السلطة التى تكبل عقل الإنسان ، وأعنى به سلطة العلم الذى يتدفق من جانب واحد دون تبادل أو مشاركة. مثل هذه الثورة لا يمكن تصورها فى مجتمع تغلغلت فيه القيم المبنية على فكرة السلطة ، وأصبح فيه التعليم المرتكز على التفكير الحر والحوار المتبادل أمرا يفزع منه الشباب ويتجنبونه فى سبيل تعليم يرتكز على ترديد آراء معروفة ومحفوظة ومأمونة .

والحق أنه إذا كانت لطريقة التعليم المرتكز على سلطة لا تناقش أضرارها حتى فى العصور التى كانت فيها هى الطريقة الوحيدة المعروفة ، فقد أصبحت لها فى عصرنا الحاضر عواقب وخيمة تهدد مستقبل الأمم قبل الأفراد . ففى عصرنا هذا أصبحت المعلومات التى تؤلف مضمون العلم تتغير بسرعة هائلة ، حتى إن المفكرين

في البلاد الناضجة بدأوا يشكون في قيمة تكوين إنسان " متعلم " ، أيا كان مستوى تعليمه . ذلك لأنه عندما يجيء الوقت الذي يستطيع فيه هذا الإنسان أن يستخدم ما تعلمه ، تكون المعرفة قد تغيرت وتجددت ، وتصبح المواقف التي يتعين عليه مواجهتها مختلفة إلى حد بعيد عن تلك التي تدرب في دراسته عليها . ومن هنا اتجه التفكير إلى ضرورة الاستعاضة عن تكوين الإنسان المتعلم ، بتكوين إنسان " قابل للتعلم " ، أعني إنسانا لديه المرونة الكافية لمواجهة ظروف سريعة التغير ، ولاستيعاب المعارف الدائمة التجدد والتوسع . وهذا يعني بعبارة أخرى ، أن الجمود والمحافظة ، في مثل هذا العالم الذي يجري تيار التغير فيه بسرعة لاهثة ، هو جريمة في حق الفرد والأمة ، فما بالك بالتخلف والرجوع إلى الوراء ؟ إن الحس التاريخي وحده يقنعنا بأننا إذا شئنا أن نسير مع تيار التجديد المتلاحق ، ينبغي علينا أن ندخل على حياتنا بأسرها تجديدا شاملا لا يسمح للتعليم المبني على السلطة الجامدة بأن يسيطر على عقول المعلمين والمتعلمين على حد سواء .

* * * *

وأخيرا فإن أساليب الاستظهار الحرفي للمعلومات ، في تعليمنا الراهن ، ترتبط ارتباطا وثيقا بآفة أخرى نشكو منها جميعا ، ولا نكاد نعرف لها تفسيرا في ضوء الفهم المنعزل للعملية التعليمية - هي ظاهرة الاهتمام المفرط بالامتحانات ، والغش الذي أصبح جزءا لا يتجزأ من التكوين الأخلاقي لشبابنا الدارس .

والحق أن الامتحانات في بلادنا تمثل طقسا من الطقوس العجيبة التي تجمع على نحو يبعث على الدهشة بين جو الرهبة الشديدة والهزل المفرط . أما الرهبة فتتمثل في جو الرعب الذي يحيط بكل امتحان ، وفي توتر الأعصاب وانهيارها الذي أصبح من اللوازم المألوفة للإمتحان . وأما الهزل فيتجلى في عدم الجدية التي تؤخذ بها عملية الامتحان بوصفها مقياسا لقدرات الطلاب ، إذ يشتد - من جهة - التهاون بين المصححين ، وخاصة إذا كان الأمر متعلقا بأعداد كبيرة من الأوراق ، وتنتشر من جهة أخرى فنون الغش بين الطلاب في جميع مراحل التعليم . ويبدو لي أن ظاهرة الغش ، التي أصبحت ظاهرة مستفحلة لا يكاد يحجم عن ممارستها أي طالب تتاح له الفرصة ، أشبه ما تكون بظاهرة " النكتة " في حياتنا السياسية والاجتماعية . ففي جو الامتحان الرهيب ، بطقوسه وشعائره المخيفة ، يشيع

الغش الذى يهزأ بكل المقاييس والمعايير الرسمية ، مثلما يطلق شعبنا النكتة فى أشد المواقف هولا وإيلاما ، لكى يخفف عن نفسه حدة التوتر ، أو لكى يهرب من المواجهة الجادة المسئولة للموقف الذى لا يرضى عنه .

والنظرة الجزئية إلى الأمور هى التى تجعلنا نواجه ظاهرة الغش بمزيد من الرقابة الصارمة ، حتى لتغدو قاعات الامتحان أشبه بمعسكرات الاعتقال ، ولكن هذه التدابير كلها لا تزيد الظاهرة إلا استفحالا ، ونتيجتها العلمية الوحيدة هى تفنن الطلاب فى البحث عن أساليب للغش أذكى وأشد خفاء . وحين تكون الظاهرة متأصلة على هذا النحو ، يتعين علينا أن نبحث عن أسبابها فى قيم المجتمع ، لا فى الوسط التعليمى وحده ، وفى هذه الحالة لن نجد صعوبة كبيرة فى الربط بين ظاهرة الغش وبين صفات ظلت حياتنا العامة تتسم بها منذ مئات السنين ، أهمها ذلك التهاون الأخلاقى الذى يتهرب فيه الناس من مواجهة مسئولياتهم ، ويلتمسون لقضاء أمورهم أشد الأساليب التواء وانحرافا . إن الغش فى الامتحان ، وانتشار الوساطة والإهمال والرشوة بوصفها عيوبا متوطنة فى حياتنا الاجتماعية ، ما هى إلا أشكال متعددة لظاهرة واحدة ، ومن المستحيل أن يتسنى علاج هذه الظاهرة أو حتى فهمها . فى الميدان التعليمى وحده ، مادامت قد تركت تستشرى فى بقية الميادين.

فى هذا المقال حاولت أن أضرب بعض الأمثلة التى تكشف عن التداخل الوثيق بين مشكلات نعانيها فى ميدان التعليم ، ومشكلات نعانيها فى حياتنا الاجتماعية عامة ، وأن أوضح ما قوة التأثير المتبادل بين ما يحدث فى مجال التعليم وبين القيم الاجتماعية التى تسود حياتنا منذ عصور موغلة فى القدم . وإذا استطاعت هذه الإشارة أن تقنع الأذهان بأن الحلول الجزئية لمشكلات التعليم - لو فرضنا أنها قد تحققت - لن تؤتى ثمارها كاملة مادامت غير مقترنة بحلول أشمل لمشكلات أوسع مدى بكثير ، تمس صميم حياة المجتمع ذاته ، فإن الهدف الذى ارمى إليه من كتابة هذا المقال سيكون قد تحقق .

* * * *

الباب الثالث

الفلسفة والمجتمع


منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET

بين تاريخ الفلسفة وتاريخ العلم (*)

*ينفرد التاريخ الفلسفي بصفات تميزه على نحو قاطع عن تاريخ أي علم آخر . ففي حالة أي علم ، ينبغي النظر إلى دراسة التطورات السابقة لهذا العلم على أنها مرحلة ثانوية الأهمية ، وربما مرحلة لا قيمة لها ، بالنسبة إلى دراسة هذا العلم ذاته . مثال ذلك أن دارس الكيمياء لا يحتاج إلى دراسة تاريخها . وبالفعل لا يعرف معظم المتخصصين في هذا العلم إلا القليل عن تاريخه . ولا يمنع ذلك من وجود مجموعة قليلة تهتم بالأبحاث التاريخية المتعلقة بهذا العلم لذاتها ، وهؤلاء يمكن أن يعدوا مؤرخين أكثر مما يعدوا كيميائيين . أما بالنسبة إلى الأغلبية الساحقة من علماء الكيمياء وباحثيها ، فليست لتاريخ هذا العلم أهمية إلا في أقرب تطوراته وآخرها فحسب ، وبقدر ما يكون الإلمام بهذه التطورات الأخيرة أمراً لابد منه للقيام بأبحاث علمية جديدة تبدأ من حيث انتهت هذه التطورات ، وتكمل ما تركته ناقصاً ، وتسد الثغرات التي تتكشف للعالم في أعمال السابقين عليه والمعاصرين له .

وعلى ذلك فإن دراسة تاريخ العلوم ليست لها أهمية تذكر بالنسبة إلى هذه العلوم ذاتها ، ومن الممكن أن يسير العلم في طريقه على نحو سليم ومثمر دون أن يتعرض للبحث في تاريخه . فإذا ما بدا لأحد أن يبحث في تاريخ العلم ، كان ذلك البحث أقرب إلى التاريخ منه إلى العلم ذاته ، واتخذ شكل دراسة منفصلة عن أبحاث ذلك العلم . وفي جميع الأحوال تكشف هذه الدراسة التاريخية عن حقيقة واضحة ، هي أن البدايات الأولى والمراحل المبكرة في تاريخ أي علم ، ليست لها إلا أهمية ضئيلة كل الضآلة بالقياس إلى تطوراته الأخيرة ، بحيث يكون من الممكن

(*) الفكر المعاصر . العدد ٤٧ ، يناير ١٩٦٩ .

الاكتفاء بالصورة التى يتخذها العلم فى آخر مراحله ، وتجاهل صوره السابقة أو انكارها .

وعلى العكس من ذلك يتسم التطور الفلسفى بسمات مخالفة ، وربما مضادة لسمات التطور العلمى ، مما يؤدى إلى اتخاذ تاريخ الفلسفة طابعاً مختلفاً كل الاختلاف عن تاريخ العلم . فتاريخ الفلسفة جزء لا يتجزأ من الفلسفة ذاتها ، حتى ليمكن القول أنه لا قيام للفلسفة بغير تاريخها . ذلك لأن الأفكار الفلسفية لا تعرض فى كثير من الأحيان إلا من خلال عرض تطورها ، وهذا العرض ذاته يؤلف فلسفة بالمعنى الكامل لهذه الكلمة . وإذن ، فهناك ارتباط لا ينفصم بين الفلسفة وتاريخها . والدافع الذى يدعونا إلى البحث فى تاريخ الفلسفة هو مجرد إكمال معلوماته العلمية ، أو التوسع فى جانب إضافى ثانوى الأهمية من جوانب بحثه ، بل إن هذا الهدف يتصل أوثق الاتصال بصميم التفكير الفلسفى ، منظوراً إليه فى تطوراته الماضية .

وفضلاً عن ذلك ، فالأمر فى الفلسفة لا يقتصر مطلقاً على بحث تطوراته الأخيرة ، أو الأحدث عهداً ، وليس فى الفلسفة أى مجال لتفضيل الجديد على القديم لمجرد كونه أقرب زمنياً . بل إن المفاضلة الوحيدة المقبولة فيها إنما ترتكز على أساس القوة الكامنة فى المذهب الفلسفى ذاته ، سواء أكان هذا المذهب قريباً أم بعيداً ، وسواء أكان ينتمى إلى التاريخ القديم أم الوسيط أم الحديث . وربما رأى بعض دارسى الفلسفة أن تطوراتها القديمة أعمق وأخصب من تطوراتها المتأخرة ، أو هى على الأقل ذات قوة حية متجددة ، مهما مرت عليها الأزمان ، ومهما ابتعدت عنا فى الماضى السحيق - وتلك صفة يستحيل أن يتصف بها التطور القديم لأى علم من العلوم ، وقد تجد لها نظيراً فى نظرة البعض إلى تطور الفنون ، إذ يمجدون فنون العصر الكلاسيكى - مثلاً - كما لو كانت هى الفترة التى يستحيل أن يقترب منها مستوى الفن فى أى تطور لاحق .

فالتاريخ الفلسفى كله يكون حركة دائمة التجدد ، وكثيراً ما نرى مراحل منه متجددة وتعود إلى الحياة فى عصور يبدو أنها منعدمة الصلة تماماً بالعصر الذى

ظهرت فيه أول مرة : إذ نجد مذاهب تنتمي إلى صميم العصور الوسطى (كالتوماوية مثلاً) تتجد فـي صميم القرن العشرين ، على الرغم من الفارق الهائل فـي السياق الحضارى بين العصرين، ومن طول الفترة الزمنية التى انقضت بين ظهور المذهب الأصلي وبين إحيائه .

ومن جهة أخرى فإن التاريخ الفلسفي يعـود فيؤثر فـى التفلسف ذاته تأثيراً عميقاً . ذلك لأن الفيلسوف لا يستطيع ، فـي معظم الأحيان ، أن يتجاهل المذاهب الفلسفية القائمة بالفعل ، بل يجد لزاماً عليه أن يسوى حسابه مع التطورات الماضية للفكرة التى يتناولها البحث ، ويحدد موقفه وموقعه منـها ، فإما أن يتأثر بمذهب من المذاهب السابقة ، وإما أن ينقده ويقف منه موقف سلبياً متشككاً ، وإما أن يأتى برأى جديد بعد هذا النقد . وهكذا تتحدد معالم التفلسف من خلال عملية الجذب والتنافر التى يشعر بها المفكر إزاء المذاهب السابقة ، ويتميز تطور الفلسفة ، قبل كل شيء ، بذلك الطابع الجدلى الذى يكون تاريخ الفلسفة فيه أشبه بمحاورة هائلة بين مذاهب مختلفة تثور المناقشات بينها فـى مختلف المشكلات ، وترتفع هذه المناقشات إلى مستويات أعلى كلما تراكمت الخبرات وازداد البحث عمقاً .

والحق أن وجود هذا النقاش والجدل والخلاف هو ذاته من السمات التى تميز التاريخ الفلسفي من كل أنواع التاريخ الأخرى . ذلك لأن التاريخ ، فى معناه العام ، يتجنب المناقشات والخلافات قدر إمكانه : فهو يبذل قصارى الجهد من أجل عرض الوقائع الماضية عرضاً موضوعياً هادئاً ، لا مكان فيه للنزاع أو محاسبة الماضى . وحين يعرض المؤرخ لحادث سياسى مثلاً ، لا يصدر حكماً باستحسان ما حدث ولا استهجانه إلا فى أحوال نادرة ، وإنما يحاول عادة إعادة تركيب صورة الماضى على أدق نحو ممكن ، وينظر إليه من حيث هو بعيد ومنفصل عنه . ذلك هو طابع التاريخ بمعناه العام ، أما التاريخ الفلسفي فهو فـى أساسه جدلى خلافـى ، وقد يؤدى ذلك فـى أحيان غير قليلة إلى فقدان صفة الموضوعية فيه تحقيقاً لأغراض الخلاف والجدل . ويمتد هذا الجدل إلى أقدم النظريات والمذاهب الفلسفية ، أى أنه لا يقتصر على المذاهب القريبة العهد كما هـى الحال فـى الجدل العلمـى . وفـى كل

الأحوال يحرص مؤرخ الفلسفة على الحكم على ما يعرضه من المذاهب ، ومقارنة بعضها ببعض ، ولا يكتفى أبداً بالعرض الموضوعى ، وإلا اتسم عمله بالنقص والتقصير .

ويمكن القول أن الانحياز فى حالة عرض التاريخ الفلسفى أمر مرغوب فيه فى كثير من الأحيان ، بينما هو من أشد عيوب البحث فى حالة التاريخ الصرف . فشخصية مؤلف الفلسفة وطريقة تفكيره تقوم بدور هام فى طريقة عرضه للمذاهب الأخرى . وهو لا يحاول أن يخفى ذلك - على عكس المؤرخ العادى الذى قد تظهر شخصيته أو ميوله الخاصة أيضاً فى بحثه ، لكنه يحرص على إخفائها كل الحرص ، وعلى تقديم بحثه فى صور لا شخصية قدر الإمكان - وإنما يعترف مؤرخ الفلسفة بأن نظرته إلى المذاهب الأخرى تتلون باتجاهاته الخاصة فى التفكير ، وقد يجد فى هذا الاعتراف ما يدعو إلى الزهو والمباهاة . بل إن مجموعة من الكتب الهامة فى تاريخ الفلسفة كانت مصطبغة بالطابع الفكرى الخاص للمؤرخ على نحو صريح ، واعترف مؤلفوها دون مواربة بأنهم إنما يتأملون الفلسفة من منظورهم الخاص - كما هى الحال فى كتاب هيجل الضخم " محاضرات فى تاريخ الفلسفة " ، وكتابات هيدجر المتعددة عن مراحل تاريخ الفلسفة ، منذ الفجر الأول للفلسفة اليونانية حتى العصر القريب .

* * * *

وهكذا ظهر لنا تاريخ الفلسفة ، مرتبط على نحو لا يقبل الانفصام بالفلسفة ذاتها ، وتأكدت لنا الأهمية الكبرى لهذا التاريخ بالنسبة لكل تفلسف .

ومع ذلك فمن الممكن القول ، من وجهة نظر أخرى ، إن العنصر التاريخى لا أهمية له فى التفلسف على الإطلاق . وعلى قدر اهتمام كثير من الباحثين بتاريخ الفلسفة بوصفه أقوى تعبير عن الفكر الفلسفى ذاته ، ظهر من الباحثين من أنكروا قيمة التاريخ فى مجال الفلسفة ، وقدموا حججاً قوية تؤيد رأيهم هذا ، وهى حجج لو صحت لأدت بنا إلى طريق مضاد تماماً لذلك الذى سلكناه من قبل .

فمن الظواهر الملحوظة فى التطور الفلسفى ، أن يظهر من آن لآخر مفكر يبدأ بداية تبدو جديدة كل الجدة ، ويتجاهل التاريخ السابق وكأنه لم يكن . ووجهة

نظر هؤلاء أن الفلسفة إنتاج فكرى مستقل ، أو خلق حـر ، لا ينبغـى لـه أن يتقيـد بالسوابق الماضية أو يلتزم بإكمال التطور السابق . ويتخذ ظهور المذاهب الفلسفية عند أصحاب هذا الرأى ، طابعـاً أقـرب إلى الانبثـاق المفـاجىء منـه إلى التطـور المتصل المنتظم . وهم يـرون أن الفلسفة لا تعرف ذلـك التـدرج البطـيء المعقول . الذى يترتب فيه السابق على اللاحق بانتظام ، على النحـو الـذى نجده فـى العلوم الأخرى .

ولقد لاحظ الفيلسوف الألمـانى الكبير " كـانت " هذه الصفة فـى التطـور الفلسفى ، وأشار بوضـوح إلى عدم انتظـام هـذا التطـور ، وذلك فـى مقدمة الطبعة الثانية لكتابه " نقد العقل الخالص " فقـال - مشيراً إلى الميتافيزيقا ، وإن كـان كلامه ينطبق على الفلسفة بوجه عام - : " على الرغم من أن الميتافيزيقا أقـدم من العلـوم الاخرى جميعاً ، وستظل باقية حتى لو غرقت باقى العلوم الأخرى كلها فى لجة من الهمجية التى لا تدع شيئاً إلا وقضت عليه ، فإن الحـظ لم يسعدها حتـى الآن بسلوك طريق العلم المؤكد . ذلـك لأن العقـل يضطر فيها دائماً إلى التوقـف . ويتعين علينا دائماً أن نقطع الشوط من جديد ، إذ أن مسلكنا الأول لا يقودنـا إلى الاتجـاه الـذى نود السير فيه . كذلك فإن باحثى الميتافيزيقا قد بلغ بهم الافتقـار إلى بلـوغ أى نـوع من الإجماع فى دعاويهم حداً جعل الميتافيزيقـا أحـق بـأن تعد سـاحة قتـال ، تلائم بوجه خاص أولئك الذين يريدون التدريب فى معارك وهمية ، وهـى سـاحة لم يفلـح أى متسابق فيها حتى اليوم فى كسب شبر واحد من الأرض ، أو على الأقـل لم يفلـح فى كسبه على النحو الذى يضمن له امتلاكه بصفة دائمة " .

هنا يشير " كـانت " إلى صفة هامـة فـى البحـث الفلسفى ، تفرق بينـه وبين البحث العلمى تفرقة قاطعة ، ومـن ثـم فـهى تـؤدى إلى إدراك الاختـلاف بـين طريقة التطـور التـاريخى فـى كـلا المجـالين . فالفلسفة لا تعـرف حقـائق تامـة نهائيـة يستطيع باحثوا الفلسفة أن يقولوا أنها اكتسبت وأصبحت جزء لا يتجزأ مـن مضمـون المبحـث الذى يشتغلون به . أما العلم فيبنى خطوة بعد خطوة على حقـائق يمـهد القديـم فيها الطريق للجديد ، ومن هنا فلا يمكن أن يكون فيـه مجـال للخـلاف والنـزاع والجـدل

إلا حول المعارف الجديدة أو القريبة العهد . أى أن طابع التكامل والاستقرار الذى تتسم به الحقائق العلمية يؤدى إلى استبعاد الجدل من تاريخها الماضى ، ويركزه فى التطورات الأخيرة وحدها ، لأن هذه هى التى لم تستقر بعد ، أو لم تتم إضافتها إلى ذخيرة هذا العلم وحصيلته المكتسبة . وهنا يظهر الفارق واضحاً بين نظرة الفلسفة والعلم إلى تاريخهما الماضى : ذلك لأن عدم وجود حقائق مستقرة فى الفلسفة يجعل للقديم نفس المكانة التى نعزوها إلى الجديد ، ويضع مراحل التطور كلها على قدم المساواة من حيث أهميتها فى الجدل الفلسفى . ولسنا نعنى هنا بالمساواة أن تكون لها كل قيمة واحدة بالنسبة إلى تفكيرنا المنطقى ، بل نعنى أن انتماء أى مذهب فلسفى إلى الماضى أو إلى الحاضر ليس " فى ذاته " عاملاً من عوامل استبعاده أو التمسك به فى مجال الفلسفة - وهذا لا يمنع بطبيعة الحال من تفاوت مراتب المذاهب تبعاً لمدى اتساقها الداخلى ، وغير ذلك من معايير التفضيل فى ميدان الفلسفة .

إن العلم يتطور عن طريق التوسع فى مجموعة من الحقائق اللاشخصية التى تتسم بطابع مستقر ، دون أن يكون لفردية العالم تأثير فيما يصل إليه من الحقائق . فحين نتأمل أى علم فى تطوراته الماضية ، ونقارنها بصورتها الراهنة ، نجد أن هذه التطورات تشير دائماً فى طريقها بمنطق داخلى خاص بها ، ومن الممكن أن نتتبعها دون أى إشارة إلى شخصية مكتشفيها أو خصائصهم الفردية . ذلك لأن هذا التطور العلمى إنما هو محاولة تحقيق المزيد من الصواب فحسب . وليس معنى ذلك أن العلم لم يكن فيه خطأ ، أو أن كل عالم يسير آلياً فى الطريق الصحيح ، بل إن ما يحدث فى تاريخ العلم هو أن الأخطاء تستبعد آلياً ، وتزاح من الطريق الرئيسى الذى يسلكه العلم ، فلا يتبقى فيه إلا الحقائق . وصحيح أن الحقيقة الجديدة تنسخ ما سبقها فى كثير من الأحيان ، غير أن العلم يحتفظ خلال تقدمه بالحقائق التى تتضمن فى ذاتها قدرة على توليد حقائق أصح منها . مثال ذلك أنه حين اكتشفت نظرية كبرنيكوس فى الفلك ، استبعدت آليا نظرية بطليموس القديمة ، التى كانت تجعل الأرض مركزاً للكون ، كما استبعدت بطبيعة الحال نظريات خرافية أخرى

متعددة كانت تعلل حركات الكواكب والنجوم بقوى خفية شبيه بقوى الإنسان . ومع ذلك فإن نظرية بطليموس هى التى تمثل مرحلة من مراحل تاريخ العلم ، لأنها تنطوى على إمكانات تسمح بظهور حقيقة أخرى أدق منها ، أما النظرية الخرافية فهى لا تمثل حتى مجرد مراحل قديمة فى هذا التاريخ ، لأنها لا تؤدى إلى شىء . والمهم فى هذا كله أن تاريخ العلم إنما هو تاريخ حقائق متدرجة أو متراكمة تؤدى كل منها إلى حقيقة أدق منها وأشمل .

أما لو تتبعنا التاريخ الفلسفى ، لوجدناه تاريخ محاولات لا تاريخ حقائق . ذلك لأن عدم وجود معارف مكتسبة مستقرة فى المجال الفلسفى يجعل تاريخها منطوياً على عناصر الخطأ والصواب معاً ، بل يكاد يقضى على أى تمييز قاطع بين ما هو خطأ وما هو صواب . فحين نتتبع التاريخ الفلسفى لأى عصر من العصور ، لا نستطيع أن نهتدى إلى طريق رئيسى واحد يسير فيه الفكر مستقراً واثقاً من نفسه من البداية إلى النهاية . وتستبعد منه الدوام أخطاء تطرح جانباً لكى تختفى فى غياهب النسيان . فالتاريخ الفلسفى يضم فى داخله كل المحاولات ، ما أصاب منها وما أخطأ ، بل إنه يضمها كلها دون أن يجد معياراً لتمييز ما هو مخطئ فيها وما هو مصيب ، أو على الأصح دون أن يحاول الاهتداء إلى مثل هذا المعيار . ومجمل القول أن تقدم العلم يسير فى خط رأسى يرتفع دواماً إلى أعلى ، على حين أن مسار الفلسفة يسير فى خط أفقى فيه كل مذهب إلى جوار الآخر .

وفى ضوء هذه التفرقة بين طريقتى تطور الفلسفة والعلم ، نستطيع أن نحكم على نقد " كانت " السابق لطريقة تطور الفلسفة . فهو لم يكن يقبل إلا طريقة واحدة ، وهو قد عاب على الفلسفة عجزها عن سلوك طريق العلم هذا ، واستهدف بتفكيره ومذهبه النقدى أن يخلصها من هذا العجز ، ويحقق لها تطوراً مماثلاً لتطور العلم . ولم يدر بخلده أن الفلسفة تستطيع أن تظل حية ، ومزدهرة ، مع احتفاظها بطريقتها الخاصة فى التطور - تلك الطريقة التى تظل فيها النظريات والمذاهب السابقة معترفاً بها ، ومحتفظة بأهميتها ، على الرغم من كونها تتناقض فيما بينها ، ولا تتكامل أو تتوائم على أى نحو . أى أنه ، بالاختصار ، أصر على أن تتحول الفلسفة ، فى طريق

تطورها ، إلى علم ، برغم علمه بأن الموضوعات التى تعالجها لا تنتمى إلى مجال العلم بمعناه الدقيق ، أما إذا حاولت الفلسفة أن تحتفظ بأسلوبها الخاص فى التطور ، فإن هذا يؤدى فى رأيه إلى طريق مسدود لا مخرج لها منه . وغنى عن البيان أن كل التاريخ اللاحق للفلسفة إنما كان تنفيذاً مفصلاً لرأى " كانت " هذا ، إذ أن الفلسفة ظلت مزدهرة ، وفى الوقت ذاته ظلت مذاهبها واتجاهاتها تتعدد وتتشعب فى خط أفقى مغاير تماماً لخط التقدم العلمى .

* * * *

وعلى أساس وجهتى النظر السابقتين نستطيع أن نقول بوجود نوع من " النقيضة " فى نظرة المشتغلين بالفلسفة إلى طريقة تطورها التاريخى . فقد رأينا أولاً أن الفلسفة لا يمكن أن تنفصل عن تاريخها ، وأن التاريخ الفلسفى حى على الدوام، يكون جزء لا يتجزأ من موضوع الفلسفة ، وينبغى أن يحسب له حساب فى كل محاولة جديدة للتفلسف . ورأينا ثانياً أن من الممكن ، من وجهة نظر أخرى ، القول بأن تاريخ الفلسفة لا أهمية له على الإطلاق من حيث هو تاريخ . فهو ليس تاريخاً منظماً كتاريخ العلوم ، بل إنه ليس تاريخ على الإطلاق ، وإنما هو محاولات لا يكاد أن يكون للعنصر الزمنى فيها أدنى تأثير . ومن الممكن فى أية حال أن يختار المرء للمناقشة أى مرحلة سابقة فى هذا التاريخ دون تمييز ، كما أنه يستطيع - كما حدث بالفعل فى بعض الحالات - أن يتجاهل المراحل السابقة ويبدأ من جديد . وبهذا المعنى لا يكون للفلسفة تاريخ ، أى أنها لا تتطور زمنياً وفقاً لمنطق محدد .

فكيف إذن يمكن حل هذا الإشكال ، الذى يكون فيه للتاريخ أهمية أساسية فى الفلسفة ، ولا تكون له ، فى الوقت ذاته ، أهمية على الإطلاق ؟

نستطيع أن نقول أولاً أن هذه النقيضة إنما هى نقيضة تتمثل فى كل تاريخ بوجه عام ، لا فى التاريخ الفلسفى وحده ، فالتاريخ لا تصبح له أهمية فى العلم الذى يسير تطوره فى انتظام ، وفى مسار منطقى محدد ، على حين أن أهميته تزداد فى العلم الذى لا يخضع مساره لمثل هذا الانتظام . ولنعد ثانية إلى مقارنة التطور فى علم الكيمياء بتطور الفلسفة . ففى التطور المنتظم للكيمياء لا نحتاج إلى التاريخ

لأن القديم فى هذا العلم موجود ضمناً فى الجديد ، بحيث تغنينا معرفة الجديد عن القديم . فحسبنا فى هذه الحالة أن نعرف آخر تطورات العلم لنستدل منها ، بطريقة منطقية إلى حد بعيد ، على تطوراته السابقة . وفى هذه الحالة لا يكون لتاريخ هذا العلم قيمة فى ذاته ، بل يستدل عليه بسهولة من خلال الحالة الراهنة لذلك العلم . أما فى حالة الفلسفة ، التى لا يخضع تطورها لمثل هذا الانتظام ، فإن لكل مرحلة فى التاريخ قيمتها الأساسية ، ولا مفر من معرفة هذه المراحل من أجل معرفة الفلسفة.

على أن التاريخ الذى يخضع لمسار منطقى هو وحده التاريخ بمعناه الصحيح ، أى هو التاريخ الذي يكون تعاقب الزمان فيه عنصراً أساسياً ، ويكون للماضى فيه موقعه المحدد إزاء الحاضر ، دون أن يكون فى وسع أحد إحلال أحدهما محل الآخر . أما التاريخ الذى لا يخضع لمسار منطقى فليس تاريخاً بالمعنى الصحيح ، وإنما هو سلسلة غير منتظمة من المراحل فحسب .

وهكذا تظهر النقيضة التى أشرنا إليها من قبل بوضوح كامل : فالتاريخ لا تكون له أهمية رئيسية عندما يكون لموضوعه تاريخ بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة ، أى حين يكون تطور هذا الموضوع منطقياً تقضى كل مرحلة فيه إلى الأخرى على نحو ضرورى . وفى مقابل ذلك تصبح للتاريخ أهمية كبرى عندما لا يكون لموضوعه تاريخ بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، أى حين يفتقر تطور هذا الموضوع إلى منطق دقيق يسرى من بدايته إلى نهايته .

ومما يثبت ذلك أن علم التاريخ نفسه من حيث هو علم مستقل ، ينصب فى كثير من الأحيان على حوادث يصعب إلى حد بعيد كشف التسلسل المنطقى بينها ، بل يكون لكل منها قيمته فى ذاته ، من حيث هو ظاهرة لها موقعها الفريد فى الزمان والمكان . أى أنه يتعلق عندئذ بحوادث يضعف فيها العامل " التاريخى " - بمعنى التسلسل المنطقى من القديم إلى الجديد - إلى حد بعيد . ولو كان مسار التاريخ منطقياً إلى حد كامل ، أعنى لو كان السابق يؤدى إلى اللاحق بدقة تامة ، أو بتعبير آخر ، لو كان مساره " تاريخياً " بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة ، لما كانت لدراسة

التاريخ مثل هذه الأهمية ، ولتضائل مجال هذا العلم وضاق نطاقه إلى حد بعيد ، لأننا عندئذ نستطيع أن نقرأ الماضي دون عناء على صفحة الحاضر .

* * * *

هذه النقيضة تفترض مقدماً - كما هو واضح - إمكان وجود تاريخ يتألف من حوادث فردية لا رابط بينها ، وتطبق هذا الفهم على تطور الفلسفة فتراه انتقالاً بين مذاهب منفصلة يستقل كل منها عن الآخرين . غير أن البحث التاريخي ذاته يميل ، رويداً رويداً ، إلى إنكار مثل هذا الموضوع الفردي البحت للتاريخ ، ويتجه على نحو متزايد إلى الكشف عن عناصر الانتظام في التطور التاريخي . ففي مجال التاريخ السياسي والاجتماعي ، أخذ يختفي بالتدريج ذلك الرأي الذي يفترض أن الحوادث فردية لا تتكرر ، وأن كل مرحلة قائمة بذاتها ، لا تؤدي إلى الأخرى ، وأخذ يحل محله رأي آخر يؤكد وجود منطق خاص للانتقال من مرحلة إلى المرحلة التالية .

وكما يطبق هذا الرأي على مجال السياسة والمجتمع ، فإنه يطبق أيضاً على مجال الفكر الفلسفي بوصفه تعبيراً عن الحالات العقلية للإنسانية في مراحل التاريخ المتعاقبة . على أنه من المعترف به أن الاهتداء إلى منطق التطور ، في كل هذه المجالات الإنسانية ، أمر بالغ الصعوبة ، لأن هذه المجالات شديدة التعقد بالقياس إلى الظواهر الطبيعية ، فضلاً عن أن الكشف عن نمط منتظم للتطور يقتضي الجمع بين فترات زمنية كبيرة واختبارها كلها من منظور واحد ، ولا يتعلق بحوادث قريبة من متناول أيدينا ، كما هو الحال في الحوادث الطبيعية .

وإذن ، ففي تاريخ الفلسفة نوع خاص من التعاقب المنتظم ، يحتاج الكشف عنه إلى جهد كبير ، ولا يمكن أن يصل في نهاية الأمر إلى نفس القدر من الدقة ، الذي نجده في تاريخ العلم . ووجود مثل هذا التعاقب المنتظم ، الذي يكشف عن نفسه - في الوقت ذاته - بصعوبة شديدة ، وهو الذي يخلصنا من تلك النقيضة التي أشرنا إليها من قبل . فللفلسفة تاريخ ، ولكنه ليس تاريخاً واضحاً ضروري المسار كذلك الذي نجده في العلم ، وهو في الوقت ذاته ليس تاريخاً متخبطاً يمكن أن نتأمله من

أية نقطة فيه ، أو يمكن أن نتصوره راجعاً القهقرى . أو نمحو منه كل أثر للتطور الزمنى . إنه تاريخ علينا نحن أن نكتشف عنصر الانتظام فيه ، وحين نصل إلى هذا الكشف بعد مجهود شاق ، لا نستطيع أن نقول إن التطور الماضى كان منطقياً تماماً ، كما هى الحال فى تطور العلوم الدقيقة . إنه تاريخ يدعونا إلى دراسته ، وإلى كشف عنصر النظام فيه ، أو بناء هذا العنصر وخلقه من جديد . وبفضل هذه الصفة تعلو دراسة تاريخ الفلسفة على نقيضة التاريخ ، التى كانت علينا فيها أن نختار بين تاريخ حقيقى - أى منطقى دقيق فى مساره - لا ضرورة لدراسته فى تفاصيله ، لأنه يكشف عن نفسه من خلال مرحلته الحاضرة ، وتاريخ لا يستحق هذا الاسم - لتخبطه وعدم انتظامه - هو وحده الذى لا نجد مفراً من دراسته بكل ما فيه من تفاصيل ، لأن حاضره لا ينبىء عن ماضيه .

أما طبيعة هذا النظام الذى يستطيع الذهن أن يضفيه على تطور التاريخ الفلسفى من خلال دراسته لتفاصيله ، والذى يحررنا بالتالى من الوقوع فى براثن النقيضة السابقة ، فأحسب أنه موضوع له من الأهمية ما يجعله جديراً بمقال قائم بذاته .

* * * *

حول فكرة الاتصال فى تاريخ الفلسفة (*)

* يسود رأى واسع الانتشار ، يذهب إلى أن صفة الانفصال هى المميزة لحركة الفكر الفلسفي ، وأن المذهب الفلسفي انبثاق فجائى ظهر فى ذهن عبقرى بفضل قدراته العقلية الخاصة ، وكان من الممكن أن يظهر - دون أى تغيير كبير - لو أن هذا الذهن قد قدر له أن يحيا قبل الفترة التى عاشها فعلاً أو بعدها بزمان طويل .

تلك النظرة الفردية إلى الفلسفة جزء من منظور فردى أوسع وأعم بكثير . فهى فى واقع الأمر مظهر من مظاهر نظرة إلى الحياة تجعل الظاهرة الفردية - فى تميزها واختلافها وطابعها الفريد - أساس لتفسير كل شىء . وفى مثل هذه النظرة إلى الحياة أن يكون التاريخ بأسره ، لا تاريخ الفلسفة وحدها ، مجموعة من الحوادث المتلاحقة التى يقوم بها " أفراد " ممتازون ، ويسود الانفصال المطلق كل ظواهر الحياة الإنسانية ، ويكون الزمان الذى تجرى خلاله وقائع التاريخ زماناً آلياً بحتاً ، أى سلسلة متعاقبة من اللحظات ، وليس على الإطلاق خطاً متصلاً يمهد أوله لآخره ، ولا يفهم اللاحق فيه إلا على أساس السابق .

وجدير بنا أن نشير إلى صفة مميزة للتاريخ الفلسفى ، تجعل إدراك عناصر الانتظام والاتصال فيه مهمة شاقة إلى أبعد حد . فمن المعترف به أن العلوم الإنسانية بأسرها تعانى من هذه الصعوبات ، نظراً إلى تعقد موضوعها وخفائه وصعوبة التزام الموضوعية الكاملة فيه . ولكن هذه المشكلة تزداد تعقيداً فى حالة الفلسفة لأن العرض التاريخى لها هو ، إلى حد بعيد " إعادة خلق " . فالمشكلات القديمة لاتزال حية لم تندثر ، ولا توجد فى الفلسفة منذ ظهورها أيام اليونان حتى اليوم مشكلة

(*) الفكر المعاصر . العدد ٥٧ ، نوفمبر ١٩٦٩

يمكن أن توصف بأنها ذات أهمية " تاريخية " فحسب ، بل إن أبعد المشكلات عن طريقة تفكيرنا الراهنة لا تخلو من عناصر تثير تفكيرنا وتدفعه إلى أخذها مأخذ الجد . ومن هنا لم يكن مؤرخ الفلسفة مجرد راوية يسرد أحداثاً لم تعد لها صلة به ، بل هو - بمعنى معين - أقرب إلى الشاعر الذى يتمثل مشاهدته ومعلوماته ويعيد خلقها من جديد . وحين تكون إعادة الخلق هذه ضرورة لازمة ، لا يعود هناك مفر من أن تتعدد نظرتنا إلى تاريخ الفلسفة وتصوراتنا له . وبعبارة أخرى ، فحتى لو لم يكن تاريخ الفلسفة سلسلة من الانبثاقات الفكرية والمنفصلة فى أذهان صانعيه ، فإنه يغدو على هذا النحو فى أذهان رواته وكتابة وشارحيه . وحتى لو كانت طريقة صنع تاريخ الفلسفة متميزة بالاتصال والانتظام ، فإن طريقة عرض هذا التاريخ لا يمكن أن تخلو من عنصر الانفصال والعشوائية .

ولنضف إلى العوامل السابقة عامل آخر ربما كان أهم أسباب انتشار النظرة الفردية العشوائية إلى تاريخ الفلسفة : ذلك لأن الكثيرين يتصورون أنهم يحطون من قدر الفلسفة والفلاسفة إذا تصوروا تاريخها على أنه خط يتسم بأى نوع من النظام . إن الفلاسفة هم عباقرة العقل الإنسانى ، والعبقرى لابد أن يكون متفرداً ، لا يخضع لقانون حتمى ، يتحكم فى الأحداث ولا يدعها تتحكم فيه . وأى نوع من " المنطق " المنتظم فى مسار التاريخ الفلسفى معناه أننا أخضعنا هذه الظاهرة العبقرية لقاعدة خارجة عنها ، وأننا بالتالى قد انتقصنا من قدرها . وربما كان أصحاب هذا الرأى على استعداد لأن ينكرون دور العبقرى الفرد فى التاريخ العام ، أما تاريخ الفلسفة فإنهم لا يتصورنه إلا تاريخ عقول فذة جبارة يصنع كل منها لتفكيره منطقه الخاص ، ولكنه يتحدى كل منطق خارجى يفرض على تفكيره مساراً معيناً ويحصره فى إطار لا يفهم إلا من خلاله .

على أن مثل هذا الفهم ينطوى على قدر غير قليل من السذاجة : إذ يفترض أن عبقرية الفيلسوف لا تتجلى على حقيقتها إلا حين يكون تفكيره ظاهرة فريدة منعزلة عما يسبقها وما يليها . وحسبنا أن نجرى مقارنة بسيطة مع ميدان آخر غير الفلسفة لندرك مدى خطأ هذا التصور : فمن المسلم به أن بيتهوفن كان أعظم عباقرة

الفن الموسيقى ، وأنه فى هذا المجال يعد أصدق ممثل للظاهرة الفردية التى يستحيل أن تتكرر . ومع ذلك فمن المسلم به - بنفس المقدار - أن بيتهوفن يمثل فى تاريخ الموسيقى مرحلة محددة لا تفهم إلا فى ضوء ما سبقها وما تلاها . ولا يمكن أن ينقص من عبقريته على الإطلاق إدراكنا لموقعه التاريخى ، وفهمنا لفنه على أنه مرحلة فى تاريخ متصل يتسم مجراه بنوع من الانتظام .

ولابد أن تؤدى النظرة الموضوعية ، التى تعلو على الرومانتيكية الساذجة عند أصحاب نظرة " العبقرية الفردية " ، إلى الاعتراف بنوع مماثل من الانتظام والاتصال فى تاريخ الفلسفة ، وإن كان من المستحيل أن نتصور مثل هذا الانتظام على أنه يسير فى خط واحد مستقيم متصاعد تدريجياً ، كما هى الحال فى تطور العلم .

فما هو إذن مصدر هذا الانتظام ، الذى نعترف بأنه شديد التعقيد إلى حد قد يختفى معه فى كثير من الأحيان عن الأعين تماماً ؟ إن مصدره هو الانتظام فى تدرج حياة الإنسان نفسها ، واستحالة فصل التاريخ الفلسفى عن التاريخ الإنسانى العام . وهكذا يتعين علينا فى هذه المرحلة أن نصحح ما يقال عن وجود تقابل شديد قاطع بين طريقة تطور الفلسفة وطريقة تطور العلوم الدقيقة . فهناك بالفعل اختلاف كبير بين الطريقتين ، ولكن هذا الاختلاف لا يصل إلى حد الانفصال أو التضاد التام . ولو اعترفنا بهذا الانفصال لكان فى ذلك تفتيت لوحدة العقل البشرى، الذى يستحيل أن يسير تبعاً لمنهج دقيق فى بعض ميادينه ، ويسير دون أى منهج على الإطلاق فى بعضها الآخر . فلابد من الاعتراف بوحدة فى الظواهر البشرية ، ولابد من تأكيد التأثير المتبادل بين هذه الظواهر . ولو كان العلم هو وحده الذى يسير بانتظام ، والفلسفة لا تتبع أى نظام . لكان معنى ذلك أننا لا نعترف بوجود أى تأثير للعلم فى الفلسفة ، أو للفلسفة فى العلم ، وهذا خطأ يمكن اكتشافه بسهولة إذا تتبع المرء تاريخ العلاقة بين هذين الميدانين . وعلى ذلك فأصل الأشكال هو الاعتقاد بإمكان قيام نوع من الفلسفة يظهر تلقائياً من العقل البشرى دون أى تأثر بظروف عصره ، وبإمكان انفصال الفلسفة عن سائر ميادين نشاط هذا العقل - وهو

اعتقاد باطل كل البطلان ، لأن هذا الذهن البشرى وحدة لا تنفصم . وعلى أية حال فإن كشف التطور الفلسفى ، إذا كان أمر شاقاً داخل نطاق الفلسفة ذاتـها ، يغدو أيسر كثيراً إذا تأملناه من خلال التطـور العـام للتـاريخ البشـرى فـى مختلـف مظـاهره الحضارية والثقافية ، وعندئذ يختفى التضاد الشديد بين طريقة تطـور الفلسفة وطريقة تطـور العلـوم ، ويكـون من الواجـب اتباع منهج مشابه فـى الحـالتين ، مع اعترافنـا بكشف مسار هذا التطور فى حالة الفلسفة أصعب كثيراً منه فى الحالات الأخرى .

الآراء المختلفة فى طبيعة التطور الفلسفى :

نستطيع ، فى ضوء التحليل السابق ، أن نستخلص رأيين أساسيين فى طبيعة التطور الفلسفى ، يمكن تلخيصهما بوجه عام بأنهما رأى يقول بأن هـذا التطـور يفتقر إلى كـل نظـام ، ورأى آخـر يقـول أنـه تطـور منتظـم . وسـوف نعـرض أمثلـة لكـل مـن هذين الرأيين ، وتعد هذه الأمثلة بالفعل تطبيقاً عملياً للمناقشة العامة السابقة .

نـظريـة الانـفصال :

الـرأى القـائل بعدم انتظـام التـاريخ الفلسـفى يمكـن أن يكـون راجعـاً إلى أسباب مختلفة ، من أهمها وأوضحها بطبيعة الحـال عـدم وجـود معلومـات كافيـة عـن التطورات الفلسفية السابقة . وهكذا كانت الحال عند بداية الفترة الحديثة فى كتابـة التاريخ الفلسفى فى عصر النهضة الأوربية . فلم تكـن مـن المـواد ، أو من الدراسـات النقديـة ، مـا يسـمح بتكويـن نظـرة جامعة إلى التـاريخ السـابق ، أو بإدراك الخطـوط الكبيرة التى يسير فيها التطور الفلسفى . ولذلك كانت دراسة الفلسفة فى ذلك الحين هـى دراسـة لشيع أو طوائـف منفصلـة ، وكـانت طريقـة عـرض الفلسـفات السـابقة هـى طريقة السرد أو الرواية . ومن الواضح أن هناك تشابهاً بين هذه الطريقة وبين الطريقة القديمة فى كتابة التاريخ بمعناه العام : إذ كان المؤرخون القدماء ، كما هو معروف ، يسردون الوقائع فى تتابعها الزمنـى دون أيـة محاولـة لاستخلاص تيـارات عامـة فيها ، ودون كشف للعل المتحكمة فى مسار هذه التيارات ، أما الطريقة الحديثة فـى بحـث

التاريخ ، فتحتاج إلى مقدار من التعمق ، وكذلك إلى قدر من المعلومات والوقائع ، لا يتوافران لدى المؤرخين القدماء .

ومن الواضح أن هذه النظرة التجزيئية إلى تاريخ الفلسفة تؤدى إلى الحط من مكانة الفلسفات السابقة : إذ أنه كلما تعددت المذاهب وتناقضت ردودها وإجاباتها ، كان ذلك مؤدياً إلى مزيد من الشك فى قيمتها ، ما دامت كل منها تعد منفصلة تماماً عن الأخريات . وهكذا كان الكثير من مؤرخى الفلسفة فى هذه الفترة ، بل من الفلاسفة أنفسهم ، ينتهون إلى اتخاذ موقف الشك فى قيمة الفلسفة بوجه عام (مونتنى ، بيكن) .

على أن هذا القول بعدم انتظام مسار التاريخ الفلسفى لم يكن راجعاً فقط إلى العجز عن تكوين نظرة عامة بسبب قلة المواد المعطاه أو نقص المعلومات المتوافرة ، وإنما يمكن أن يكون له سبب مضاد : فإذا توافرت المواد أكثر مما ينبغى، وإذا ازداد التخصص بحيث يركز الباحث جهوده كلها على فترات محدودة قصيرة الأمد ، أو على مشكلات خاصة ضيقة النطاق ، فعندئذ ينصرف بطبيعة الحال عن إصدار الأحكام العامة الشاملة على فترات تاريخية كبيرة ، ويرى فى هذه الأحكام خروجاً عن روح البحث العلمى الدقيق ، بالمعنى الذى يفهمه من هذه الكلمة . ولهذا الاتجاه أهمية كبيرة فى الفترة الحالية من تاريخ الأبحاث الفلسفية ، حيث يزداد التخصص بين الباحثين ويعد فى كثير من الأحيان شرطاً أساسياً للبحث السليم. وكلما أراد المرء التعمق فى أبحاثه ، وجد نفسه مضطراً إلى تضييق نطاق هذه الأبحاث ، بينما ينظر إلى الأبحاث الواسعة النطاق على أنها سطحية . وحتى لو أتيح له التعمق ذاته كفيل بأن يكشف له عن اختلافات أساسية بينها يستحيل ردها إلى عنصر مشترك ، ويجعله يخشى إصدار الأحكام العامة التى قد يكون فيها تزييف للتاريخ وضياع للدقة التى اعتادها فى بحثه .

وهناك أخيراً سبباً ثالث لامتناع الباحثين عن القول بوجود انتظام فى التاريخ الفلسفى . ذلك السبب هو النزعة الثورية . ففى الفترات التى تشتد فيها الثورة القديمة ، يقلل المفكرون من شأن الماضى ويؤكدون أن من الواجب تركه

جانباً ، وتكون أبغض الأفكار إلى أذهانهم إلى الفكرة القائلة بوجود ارتباط سببى بين الماضى والحاضر ، لأنهم يريدون أن تظهر أفكارهم فى صورة خلق جديد تماماً، يثور على الماضى ولا يكمله . وهذه هى الصفة التى تتميز بها نظرة الفلاسفة فى أوائل العصر الحديث ، مثل ديكارت وبيكن ، إلى التاريخ الماضى للفلسفة .

ومثل هذا يقال أيضاً عن كل اتجاه فردى حديث ، يدعو إلى الثورة على القوالب الجامدة فى الفلسفة ، والتخلى عن الروح التعميمية المفرطة . ففى مثل هذه الاتجاهات ، تكون الفلسفة الحقيقية وثيقة الصلة بالشخصية الفردية ، وتعد مظهراً من مظاهر النشاط الباطنى النفسى ، بحيث أن أية محاولة لكشف اتصال واستمرار فى تاريخها تكون محاولة متعلقة بالسطح الظاهرى للفلسفة ، لا بكيانها الباطنى الأصيل . ومن أوضح الأمثلة لهذه النظرة إلى طبيعة التطور الفلسفى ، رأى فيلسوف وجودى مثل ياسبرز . فعنده أنه كل فلسفة لها أصالتها المطلقة ، ولها طابعها الفردى التام ، وهى لا تتكرر ، ولا يطرأ عليها زيادة أو نقصان ، ولا يمكن أن تعدل أو تقوم ، بمضى الزمان ، وإنما تظل لها على الدوام قدرتها على الإحياء .. فكل فلسفة كاملة فى نطاقها الخاص ، لأنها نتاج أصيل لوجود حر تلقائى . وفى هذه الحالة لا يكون للفلسفة من قيمة إلا من حيث هى تعبير ذاتى ، له فى حدوده الخاصة قيمته المطلقة، التى لا تستمد من أى علاقة له بغيره من التعبيرات ، أى أن كل فلسفة تبعاً لهذا الرأى ، مقفلة على نفسها ، ولا تقبل أن تكون أى مركب مع غيرها من الفلسفات.

نظرية الاتصال :

هناك مجموعة أخرى من النظريات تذهب إلى عكس النظريات السابقة تماماً ، فتأكد أن فى تاريخ الفلسفة نوعاً من الانتظام الذى قد يكون من الصعب إدراكه لأول وهلة ، ولكنه موجود على أية حال ، وكل ما علينا هو أن نبذل الجهد الكافى لكى نهتدى إليه .

وكان من الطبيعى أن يتحمس لفكرة التطور الفلسفى المنتظم والمتصل دعاة التقدم من الفلاسفة عند نهاية القرن الثامن عشر . فهم يرون أن الفلسفة ، شأنها

شأن كل نشاط عقلى أو مادى آخر للإنسان ، قد سارت فى طريق التقدم التدريجى ، ابتداء من الفلسفة اليونانية التى بلغت قمتها عند سقراط وأفلاطون وأرسطو ، حتى العصر الحديث الذى بلغ أعلى نقطة فى تطوره عند ديكارت ، مارة بالعصور الوسطى التى كانت تمثل نكسة للفلسفة .

وظهرت فى القرن التاسع عشر عوامل متعددة تؤدى إلى تقوية هذا الاتجاه، أهمها دون شك النزعة التاريخية التى كانت تميل إلى تفسير كل الظواهر من خلال تاريخها ، لا على أن لها طابعاً مطلقاً يفهم بذاته . وهكذا ظهرت فى هذا القرن محاولات متعددة لإظهار الانتظام فى مجرى التاريخ الفلسفى ، من أهمها محاولتا كونت وهيجل .

ففى فلسفة أوجست كونت اتجاه إلى ربط الفلسفة بالمجرى العام للتاريخ الإنسانى . وهو يؤكد استحالة فصل المراحل العقلية الحالية عن المراحل الماضية ، بل إنها كلها ترتبط سوياً فى خط واحد ، تكون كلها فيه خطوات نحو تحقيق التقدم البشرى العام . وهكذا تنكر هذه الفلسفة حدوث تحولات أساسية فى الفكر البشرى من اتجاه إلى اتجاه مضاد ، وإنما تسير المذاهب الفكرية كلها فى طريق متصل ، تؤدى فيه كل مرحلة إلى المرحلة التالية بالضرورة ، ولا يمكن أن يرجع إلى الوراء ، وبلغ الأمر بكونت حد تأكيد أن فلسفة العصور الوسطى أعمق وأكمل من الفلسفة اليونانية القديمة ، وهو رأى يخالف دون شك ما اتفق عليه معظم مؤرخى الفلسفة .

على أن أشهر هذه المحاولات لإثبات وجود نظام فى مجرى التاريخ الفلسفى هى دون شك محاولة هيجل . فهيجل لا يرى فى كثرة المذاهب الفلسفية مظهراً من مظاهر ضعف الفلسفة ، أو دليلاً على تهافت هذه المذاهب ، وإنما لا يوجد فى نظره تعارض بين هذه الكثرة فى المذاهب وبين وحدة الروح البشرية . فتاريخ الفلسفة يكشف فى رأيه عن فلسفة واحدة ، تمثل المذاهب المختلفة مراحل متباينة لنموها . وهكذا تكون كل فلسفة متأخرة ، فى رأيه ، نتيجة لجميع الفلسفات التى سبقتها ، وتتضمن فى ذاتها كل ما تنطوى عليه تلك الفلسفات من مبادئ . وعلى حين أن القول بفلسفات كثيرة منفصلة يؤدى حتماً إلى إنكار قيمة هذه

الفلسفات أو الشك فيها ، فإن القول بفلسفة واحد لها مراحل متباينة فى نموها ، يؤدى إلى الاعتقاد بضرورة كل مرحلة من هذه المراحل ، وبحتمية هذا التاريخ السابق الذى يستحيل فهم إحدى حلقاته دون الأخريات . وبذلك تصبح للمذاهب كلها ضرورتها وقيمتها فى التطور الفلسفى العام . ويعبر هيجل عن رأيه هذا من خلال مصطلحاته الخاصة ، فيقول إن تاريخ الفلسفة إنما هو نمو روح حية واحدة ، تدرك ذاتها بالتدريج ، وهو يكشف خلال الزمان عما تكشفه الفلسفة ذاتها بطريقة أزلية خالصة . أى أن من وراء التطور الزمنى للتاريخ الفلسفى توجد روح تكشف عن نفسها بالتدريج ، وتوجد مراحل هذا التاريخ بانتظام . وهكذا يتعين على المرء أن يكون فيلسوفاً لكى يستطيع البحث فى التاريخ الفلسفى ، إذا أن كشف الروح الكامنة من وراء هذا التاريخ لا يتسنى إلا للفيلسوف . وكما أن هناك عقلاً واحداً ، لا عقول كثيرة، فكذلك لا توجد إلا فلسفة واحدة ، لا فلسفات كثيرة ، وهذه الفلسفة الوحيدة لا تتكشف إلا للفيلسوف نفسه فى مراحلها المتعاقبة ، وفى غايتها الواحدة .

ونستطيع أن نعلق على فكرة هيجل هذه بقولنا أنه إذا كان يقصد بذلك أن من واجب الباحث فى التاريخ الفلسفى أن يكون لديه حس فلسفى سليم ، فإن رأيه هذا يكون معترفاً به من الجميع ، أما إذا كان يقصد بذلك أنه لابد للمرء من أن يكون لنفسه فلسفة كاملة قبل أن يستطيع البحث فى تاريخ الفلسفة ، فإن هذا بالطبع أمر لا تؤيده التجربة ذاتها ، لأن المرء يستطيع فهم تاريخ الفلسفة بالحس الفلسفى وحده ، وليس تكوين فلسفة كاملة بالشرط الضرورى لهذا الفهم .

ومن الواضح أن هيجل قد أكد الاستقلال الذاتى للفلسفة وانفصالها عن سائر مظاهر النشاط الروحى أو العقلى ، بحيث أن تطورها يكتسب معنى ودلالة مستمدة من منطقها الداخلى ذاته . ولكن محاولته تخفق لهذا السبب ذاته : إذ أنها تفترض مقدماً إيمان المرء بفلسفة هيجل نفسها ، وتفسيره للتاريخ الفلسفى كله على أساس أنه يتجه إلى تحقيقها . أما بالنسبة إلى أى مفكر آخر لا يؤمن بالفلسفة الهيجلية فلابد أن يكون انتظام التطور الفلسفى راجعاً إلى سبب آخر .

*لذلك كان من الواجب ، كما أشرنا من قبل ، أن يحرص المرء دائماً على الربط بين الفلسفة وبين مجموع المظاهر الأخرى للنشاط العقلى ، وعندئذ لن يعود من الصعب كشف الانتظام فى تطورها . فالفلسفة كانت دائماً تستهدف إيجاد نظرة عامة إلى مجموع المعارف العلمية للإنسان ، بل كانت أحياناً تزعم أنها علم شامل للكون بأسره . وهناك ارتباط وثيق بين الفلسفة وبين مظاهر الحياة الروحية ، من علم وفن وسياسة واجتماع . وفى الفلسفة تتلخص القيم الروحية لأى عصر من العصور . صحيح أن الفلسفة ترتبط أحياناً بوجه معين من الحياة الروحية أكثر مما ترتبط بوجه آخر ، فتهتم أحياناً بالعلم ، أو بالسياسة ، أو بالأخلاق ، وتتأثر بجانب من الحياة الروحية أكثر مما تتأثر بجانب آخر ، ولكنها على الدوام متصلة بالمجموع العام للحياة الروحية فى عصر معين .

وأخيراً ، فإن للماركسية رأياً معروفاً فى الربط بين الفلسفة وبين المرحلة التى يمر بها المجتمع فى علاقاته الإنتاجية . ومن الطبيعى أن تؤكد الماركسية اتصال التاريخ الفلسفى الذى يعد فى رأيها انعكاساً لعلاقات الإنسان على صفحة الوعى الإنسانى ، والذى يعود بدوره فيؤثر فى هذه العلاقات تأثيراً تبادلياً . فالمسار الجدلى الذى يمر به تطور العلاقات العينية بين طبقات المجتمع ، هو نفسه المسار الذى تعبر به الفلسفة - نظرياً - عن هذه العلاقات . ومع ذلك فإن الرأى الماركسى ، وإن كان يؤكد من الناحية النظرية أن لكل فلسفة موقعاً معيناً داخل التطور العام للعلاقات البشرية ، فإنه يقتضى معرفة كاملة بكل جوانب هذه العلاقات من أجل إصدار الحكم الصحيح على كل فلسفة بعينها ، وتحديد موقعها بدقة داخل المسار الديالكتيكى للتاريخ البشرى . ومثل هذه المعرفة الكاملة تكاد تكون مستحيلة فى معظم الأحيان ، ومن هنا كان التضارب فى تفسير المذهب الفلسفى الواحد ظاهرة لا يمكن أن توصف بأنها غير مألوفة بين الشراح الماركسيين ، فكثيراً ما يحدث أن يؤدى استخدام نفس المنهج ، بالنسبة إلى نفس المذهب الفلسفى ، إلى تفسيرين متناقضين عند اثنين يصف أحدهما هذا المذهب بأنه تقدمى ، والآخر يصفه بأنه رجعى . أو خليط من هذا وذاك . وربما لم يكن ذلك راجعاً إلى قصور فى منهج

التفسير نفسه ، بقدر ما يرجع إلى أن هذا المذهب يفترض قبل الشروع فى تطبيقه - معرفة وافية بكل جوانب الإطار الاقتصادى والاجتماعى الذى يظهر المذهب فى داخله ، وهى معرفة كثيراً ما يكون الوصول إليها أمراً عسيراً ، فيكتفى الشارح بجزء غير واف منها ، ويقدم بذلك إلى المنهج الفلسفى تفسيراً لا يدعمه أساس كاف من المعلومات .

وعلى أية حال ، فإن الرأى الماركسى القائل بوجود نوع من الاتصال فى التاريخ الفلسفى ، يقدم إلينا الجانب الآخر من العملة ، الذى كان يفتقر إليه الرأى الهيجلى ، وأعنى به الربط بين الفلسفة وبين سائر أوجه الحياة العينية للإنسانية . فكما أن هيجل أكد ضرورة الربط بين الفلسفة وبين جوانب الحياة الروحية فى كل العصور ، فإن الماركسيين ينبهون ، من زاويتهم الخاصة ، إلى أن الفلسفة لا تفهم إلا داخل الإطار الشامل لحياة الإنسان المادية العينية .

وسواء أكان القارئ ممن يفضلون هذا الرأى أو ذاك ، فالأمر المؤكد هو أن الاتجاه الحديث يميل على وجه العموم إلى رفض النظرة القائلة أن الفلسفة تتطور بقواها الذاتية الخاصة . فهى لا يمكن أن تكون ظاهرة منعزلة ، وإنما هى تعكس ، وتلخص ، المجرى العام لحياة الناس وتفكيرهم فى أى عصر من العصور ، وبذلك ينبغى أن تسرى عليها القوانين العامة التى تتحكم فى تطور هذه الحياة ، وأن تكون علاقتها بالمظاهر الأخرى للحضارة تبلغ من التعقيد حداً لا يكون من السهل معه ، فى كثير من الأحيان ، إدراك ارتباطها بهذه المظاهر على نحو مباشر ، برغم علمنا بأن هذا الارتباط موجود على الدوام .

* * * *

اليمين واليسار فى الفلسفة (*)

*فى كثير من اللغات يعبر التقابل بين اليمين واليسار عن معان تكشف بوضوح عن موقف هذين اللفظين من القيم الشعبية السائدة . ففى الإنجليزية والفرنسية يعبر لفظ " اليمين " (droite-right) عن معنى الصواب والاستقامة ، كما تشتق من اللفظ نفسه صفات تدل على البراعة والمهارة (adroit) على حين أن لفظ " اليسار " (gauche) يدل فى الفرنسية أيضاً على التشويه والانحراف وسوء التصرف . وفى اللاتينية يعبر لفظ " اليمين " (dexter) عن حسن الطالع ، على حين أن " اليسار " (sinister) يدل على التشاؤم وسوء الحظ (واللفظ الأخير له فى الإنجليزية والفرنسية نفس المعنى ، على حين أن الأول يدل فيهما على البراعة والاتقان) . أما لغتنا العربية فهى حافلة بالأمثلة التى تؤكد ارتباط " اليمين " بالاستقامة والصلاح والنجاح ، و" اليسار " بالانحراف والخسران . وإذن فالتراث الشعبى ، كما يتمثل فى اللغة ، يربط بوضوح بين لفظ " اليمين " وبين قيم مرغوب فيها ، على حين " اليسار " يعبر عن قيم شاذة منحرفة لا يقرها المجتمع .

ويبدو أن الأمور ظلت تسير على هذا النحو إلى أن وقع ، فى أواخر القرن الثامن عشر ، حادث تاريخى مشهور كان له أثره فى ظهور المعنى الحديث لليمين واليسار : ففى آخر اجتماع " لمجلس الطوائف " Etats generaux " الفرنسى قبل الثورة الفرنسية مباشرة أصر نواب " الطائفة الثالثة " tiers-etat " على أن يجتمع ممثلو الشعب كلهم ويقترعوا سوياً ، بدلاً من أن تقترع كل طائفة على حدة ، وانتقل نواب هذه الطائفة إلى يسار رئيس المجلس ، تعبيراً على معارضتهم للملك .

(*) الفكر المعاصر . العدد ١٣ ، مارس ١٩٦٦ .

ومنذ ذلك الحين أصبح لليسار معنى جديد : معنى معارضة الأوضاع القديمة السائدة ، والسعى إلى تغيير ظروف الحياة فى سبيل تحقيق مزيد من التقدم للمجتمع.

ولقد أردت بهذا التمهيد اللغوى والتاريخى أن أوضح كيف تغير معنى اليسار فى ضمير الإنسان من التعبير عن الانحراف المرذول إلى التعبير عن الرغبة الثورية فى تغيير الأوضاع ، وكيف أن اليمين الذى كان " مستقيماً وصحيحاً " ، وقد أصبح فى ذهن الإنسان الحديث يعنى الجمود والتخلف والاتجاه إلى المحافظة على أوضاع عتيقة . ولهذا التحول دون شك ، دلالة فكرية واضحة ، فالمحافظة على القديم ظلت تعد " صواباً واستقامة " حتى جاءت فترة حاسمة فى تاريخ الإنسان ، مارست فيها إرادة التغيير نفسها فى شكل ثورة كبرى أطاحت بعروش وطبقات اجتماعية ونظم كاملة فى القيم ، ومنذ ذلك الحين أصبح " اليسار " مبشراً بالتقدم . ومتطلعاً إليه ، أما اليمين فهو دائماً محافظ على ما هو قائم من الأوضاع .

* * * *

وفى وسعنا أن نستخلص من التقديم السابق نتيجة هامة : هى أن المعنى الحديث للتقابل بين اليمين واليسار قد استمد أصلاً من مجال السياسة ، وارتبط منذ البداية بفكر الصراع بين الطبقات . ويمكن القول أن هذا الأصل قد طبع هذا التقابل بطابعه الخاص حتى اليوم ، وأن هناك نغمة سياسية – مباشرة أو غير مباشرة - من وراء كل مقارنة بين اليمين واليسار فى أى مجال من المجالات .

ومعنى ذلك أن موضوع اليمين واليسار فى الفلسفة يمس نقطة الاتصال بين الفلسفة والسياسة ، فالفلسفة اليمينية هى التى تؤدى آخر الأمر إلى دعم القوى المحافظة فى المجتمع ، على حين أن الفلسفة اليسارية تتحدث بلسان القوى الثورية فيه .

وعلى الرغم من أن تعبير " الفلسفة اليمينية أو اليسارية " لم يستخدم على نطاق واسع إلا فى الآونة الأخيرة ، فإن الفلسفة قد عرفت منذ عهد بعيد مواقف يمكن أن ينطبق عليها هذا التعبير . مع شىء من التجاوز بطبيعة الحال ذلك لأن

تاريخ الفلسفة كان يشهد من آن لآخر تيارات مضادة يمكن أن يوصف موقفها من الاتجاهات السائدة بأنه موقف يساري ، فمنذ أقدم العهود كانت فلسفة هرقليطس ، في دعوتها إلى التغير الدائم ، تتخذ موقفاً يمكن أن يسمى يسارياً بالقياس إلى فلسفات تؤكد فكرة الثبات كفلسفة بارمنيدس ومدرسته . كذلك كانت المذاهب المادية القديمة عند ديمقريطس ، ومن بعده أبيقور ولوكريتيوس ، تقف في تاريخ الفلسفة إلى يسار ذلك التيار الروحي الذى سيطر على جزء كبير من تاريخ الفلسفة اليونانية ، ابتداء من فيثاغورس إلى سقراط وأفلاطون وأرسطو . وبالمثل نجد فى بداية العصر الحديث اتجاهات فلسفية يمكن ان توصف بأنها " يسارية " إذا ما قورنت بالأوضاع الفكرية " اليمينية " السائدة بين المفكرين اللاهوتيين فى ذلك الحين ، وإلا فكيف نصف المعارضة التى وجهها إلى التفكير التقليدى الموروث فلاسفة مثل بيكن فى حملته الشديدة على سلطة أرسطو والفلسفة المدرسية بأسرها ، أو مثل ديكارت فى تأكيده أن " العقل السليم أعدل الأشياء قسمة بين الناس " أو اسبينوزا فى تمجيده للعقل على حساب الوحى الإيمانى ؟ تلك كلها كانت ، بالنسبة إلى الجو الفكرى السائد فى القرن السابع عشر ، اتجاهات " يسارية " دون شك ، حتى قبل أن يعرف التقابل الحديث بين التفكير اليمينى والتفكير اليسارى .

على أن قضية اليمين واليسار فى الفلسفة لم تطرح بكل أبعادها إلا منذ القرن التاسع عشر ، وربما أمكن القول أن معالمها لم تتضح كل الوضوح إلا فى القرن العشرين . ولم تكن تطورات الفلسفة ذاتها - من حيث هى مبحث فكرى قائم بذاته - هى التى أدت إلى ظهور هذه القضية ، بل أن تطورات الأحداث السياسية والاجتماعية هى التى جرفت معها الفلسفة و فرضت عليها أن تواجه مشكلة اليمين واليسار بكل حدتها .

فما هى إذن عناصر هذه القضية ، وما موقف طرفيها من كل هذه العناصر ؟ لا شك أن الإجابة المفصلة عن هذا السؤال تقتضى عرضاً شاملاً لتيارات الفكر المعاصر ، إذ أن هذه التيارات كلها قد تأثرت - بطريقة مباشرة أو غير مباشرة - بالتقابل بين اليمين واليسار . ولكن هذا المقال لا يتسع ، بطبيعة الحال ، إلا لعرض

موجز لأهم العناصر التي يظهر من خلالها التقابل بين اليمين واليسار في الفكر الفلسفي بأكبر قدر من الوضوح . ولابد لنا أن ننبه ، منذ البداية ، إلا أنه ليس من الضروى أن تتوافر هذه العناصر كلها في فلسفة معينة لكي توصف بأنها يمينية مثلاً ، بل يكفي أن يتوافر منها البعض لكي ينطبق عليها هذا الوصف .

١- أول هذه العناصر يمثل نتيجة مباشرة تترتب على ارتباط الفلسفة اليسارية بفكرة الثورة وتغيير الأوضاع .

فلكي يتغير أي وضع ، سواء أكان سياسياً أم اجتماعياً أم اقتصادياً ، فلابد أن تكون جميع عناصر هذا الوضع مفهومه ومعقولة ، ولابد أن تكون قابلة للبحث والتحليل . وبعبارة أخرى ، فإن الثورة والتغيير تغدو مستحيلة لو ظل هناك أي عنصر غامض أو غير قابل بطبيعته للفهم . ومن هنا كانت الفلسفات ذات الاتجاه اليساري تميل إلى تأكيد فكرة المعقولية ، وتحرص على تأكيد سيطرة الذهن على الطبيعة ، وتنظر إلى العالم بكل مجالاته على أنه يخضع - أو يمكن نظرياً أن يخضع - لقوانين منتظمة يستطيع العقل البشرى أن يكشفها .

هذا الحرص على المعقولية هو الذي أدى بالفلسفة اليسارية إلى أن تتخذ في كثير من الأحيان موقفاً مادياً . ذلك لأن الدفاع عن المادية كان طوال تاريخ الفلسفة ، مرتبطاً بالرغبة في تأكيد قدرة العقل على فهم العالم ، وعدم وجود أي مجال يعلو بطبيعته على سلطة الذهن البشرى .

ولسنا نود أن نبحث الآن في مدى صواب هذه الفكرة أو خطئها ، ولكن ما يعنينا هنا هو أن تاريخ الفلسفة كان يشهد ، من آن لآخر ، مذاهب يؤكد أصحابها أن العقل لا يكون مطلق السلطة في العالم إلا في ظل فهم مادى للظواهر ، وإن النظرة المثالية إلى الأمور كفيلة بأن تحجب مجالات كثيرة عن سيطرة العقل ، وتحد من قدرته على فهم العالم .

وهنا تظهر لنا صفة هامة من صفات التقابل بين المثالية والمادية ، وهو التقابل الذي يعبر في كثير من الأحيان عن موقف اليمين واليسار في الفلسفة . فهذا التقابل لا يرجع إلى أسباب فلسفية خالصة بقدر ما يرجع إلى أسباب عملية . وإذا

كان اليساريون فى الفلسفة يحملون على المثالية ، فليس ذلك راجعاً إلى أنها لا تقنعهم بوصفها مذهباً فلسفياً ، بقدر ما هو راجع إلى أنها فى نظرهم طريقة فى تفسير العالم تترك جوانب كثيرة منه بمنأى عن قدرة الإنسان فى تغيير الأحداث والتحكم في مجراها . فحين يكون العالم " فكرة " ، وحين يكون الجانب المادى من حياة الإنسان ضئيل الأهمية بالقياس إلى جوانبها الروحية ، ويكون معنى ذلك - فى نظر أنصار الفكر اليسارى - أن الفلسفة ستهمل شأن العوامل العينية الملموسة فى حياة المجتمع ، ولاسيما الاقتصادية منها . وحين يسود الاعتقاد بأن تجربة العقل البشرى قاصرة محدودة ، وبأن هناك قوى حدسية أو صوفية أقدر من العقل على إدراك " ماهية العالم " ، يكون معنى ذلك - من الوجهة العملية - قيد إرادة التغيير فى الإنسان ، والحد من قدرته على التحكم فى مجرى الحوادث . وبعبارة أخرى فليس اليساريون ، فى نقدهم للاتجاهات المثالية والصوفية والحدثية ، بأقل حرص على الجوانب " الروحية " فى حياة الإنسان من اليمينيين ، وكل ما فى الأمر أنهم يحرصون على أن تكون لهم فلسفة تقدم للعالم أوضح الصور وأكثرها معقولية ، وبالتالى تتيح أكبر مجال لفاعلية الإنسان وقدرته على التغيير .

٢- ومن أهم الصفات المميزة للفلسفات التى يمكن أن يطلق عليها اسم " اليمينية "، أنها تبحث فى مشكلات لا تتقيد بزمان معين أو مكان معين . فموضوعات بحثها "أزلية " ، ومعيار الصدق عندها هو الثبات والعلو على عوامل التغير .

ومن جهة أخرى فإن الفلسفة اليسارية تؤكد فكرة التغير والحركة ، وتحرص على ربط كل ظاهرة بسياق زمانى أو مكانى محدد . ولا شك أن التضاد بين هذين الاتجاهين الفلسفيين ، فى هذا الصدد ، واضح كل الوضوح ، إذ أن هناك تياراً فلسفياً كاملاً مازال متأثراً ، ولو بطريق غير مباشر ، بالتراث الأفلاطونى الذى ينظر إلى الحركة على أنها نقص ، ويعد التغير مظهر من مظاهر البطلان . وفى مقابل ذلك نجد أن هناك فلسفات كاملة ، فى الجانب اليسارى ، تركز جهودها فى بحث قوانين

حركة التاريخ وتطوره ، أى أن غايتها هى دراسة قوانين نفس الظاهرة التى تعدها الفلسفة التقليدية تعبيراً عن النقص أو البطلان .

ومن المؤكد أن لفكرة الأزلية إغراءً خاصاً للفيلسوف ، والذى يعتقد أن من أعظم مظاهر الحكمة أن يبحث العقل مشكلات لها صفة الدوام والبقاء ، لا مشكلات متغيرة ، ويظن أن ما يستحق التفكير فيه هو الأمور التى تفرض نفسها على كل عقل بشرى أيا كان مكانه أو زمانه . ففكرة أزلية المشكلات الفلسفية وثباتها هى إذن فكرة ترضى إلى أبعد حد كبرياء الفيلسوف وتقنعه بخطورة رسالته في الحياة . ومع ذلك فإن تلك الفئة الأخرى من المفكرين الذين يدرجون ضمن أصحاب الفلسفات اليسارية ، وينظرون إلى هذا الأمر من زاوية أخرى. ففكرة الأزلية لم تقحم فى مجال الفلسفة - فى رأيهم - لأغراض نظرية بحتة ، وإنما كان الغرض من إقحامها عملياً فى نهاية الأمر ، إذ أن تأكيد الأزلية يعنى تثبيت القيم الموجودة بالادعاء بأنها جزء من النظام الثابت للكون ، وبذلك تكون مهمة الفلسفة اليمينية - دون أن تشعر - هى أن تبرر المظالم الموجودة وتقطع على الناس طريق التفكير فى تغييرها .

٣- على أنه إذا كانت المشكلة الفلسفية أزلية ثابتة بطبيعتها ، فإن حلولها - فى نظر الفلسفات اليمينية - كثيرة متعددة . فالمشكلة واحدة على مر العصور ، ولكن كل مذهب وكل فيلسوف يأتى لهذه المشكلة الواحدة بحل مختلف ، ومن هنا كان تعدد المذاهب وكثرتها أمراً طبيعياً فى الفلسفة التقليدية ، بل لقد أصبح هذا التعدد أمراً مسلماً به ، يقبل دون مناقشة ، كما لو كان جزءاً من ماهية الفلسفة ذاتها . فالفلسفة تبعاً لهذه النظرية التقليدية ، مبحث يظل يعالج نفس المشكلات ، أو مشكلات متقاربة ، إلى مالانهاية . وهى بطبيعتها مبحث لا يتوقف عند حد ، ولا يصل إلى حلول ، وإنما هو سعى متواصل وراء غاية لا تبلغ ، وربما كان فى نظر البعض سعياً بلا غاية . ومن هنا كانت الفلسفة التقليدية - أعنى الفلسفة التى توصف بأنها " يمينية " - تتبدى على صورة زاخرة ثرية إلى أبعد حدود الثراء ، ففيها مئات المذاهب والتيارات الرئيسية والفرعية ، وهى لا تكف أبداً عن التنوع

والتشعب ، بحيث تبدو دائمة التجدد ، وتظهر لها على الدوام صور مغايرة لصورها المألوفة .

وفي مقابل ذلك ، يرى أنصار الاتجاهات اليسارية في الفكر الفلسفي أن هذه الكثرة في المذاهب والتيارات الفلسفية ، وإن كانت ترضي الذهن لأول وهلة ، فإنها تبدو للعقل الفاحص علامة ضعف لا قوة . ذلك لأن الفلسفات التقليدية لا تتعدد إلا لأن قوامها فكر خالص يتعامل مع نفسه فقط . وحين يقتصر الفكر على التعامل مع نفسه ، ولا يرتبط بواقع يضبطه ، أو بحقيقية عينية تكبح جماحه ، فعندئذ تصبح كثرة المذاهب وتعدد وجهات النظر أمراً طبيعياً . إن الفكر المنطلق بلا قيود لابد أن تتشعب مسالكه ، إذ لا يوجد شيء يقف في وجهه ، ويمنعه من أن يسلك أى طريق يشاء. ولكن لنفرض أننا قيدنا هذا الفكر إلى الأرض ، وأرغمناه على مواجهة مشكلات ملموسة ، وعلى أن يجد لهذه المشكلات حلاً قابل لأن يختبر في الواقع العملي ، فهل سيظل هذا الفكر محتفظاً بتعدد اتجاهاته ؟ من الطبيعي أن التصاق الفكر بالواقع وتقيده به لابد أن يؤدى إلى القضاء على هذا التعدد ، إذ يختبر الفكر ذاته من خلال الواقع ، ويظل يستبعد أخطائه واحداً بعد الآخر حتى يستقر على اتجاه واحد لا يحيد عنه إلا في أضيق الحدود .

والواقع أن مسألة كثرة المذاهب وتعددها كانت منذ البداية " لعبة " مسلماً بها في الفلسفة ، وكان على المشتغلين في هذا الميدان ، منذ أقدم عهوده ، أن يسلموا مقدماً بقواعد هذه اللعبة ويقبلوها على ما هى عليه ، وان يمارسوها بدورهم عن طريق إضافة الجديد من المذاهب ، أو تنويع وتفريع القديم منها ، ولكن ، ماذا لو اعترض المرء على قواعد اللعبة ذاتها ، وأكد أن الفلسفة ينبغي ألا تتعدد مذاهبها ، وانها يجب أن تستقر آخر الأمر على اتجاه واحد . أو على منهج واحد على الأقل ؟ تلك وجهة نظر موجودة بصورة ضمنية في الفلسفة اليسارية . فتعدد المذاهب ، في نظر أصحاب هذه الفلسفة ، ترف لا معنى له ، وهو إذا دل على شيء فإنما يدل على أن الفلسفة التقليدية ستظل تبنى قصوراً في الهواء إلى ما لا نهاية ، وأن الفكر ، إذ يبتعد عن الواقع وعن المشكلات الفعلية التي يواجهها الإنسان في العالم المحيط به

لن يجد ما يحط من انطلاقه فى أى اتجاه يحلـو لـه أن يسير فيه . أما إذا قيد الفكر نفسه بمشكلات حقيقية ملموسة ، فسوف يختفى هذا التعـدد تلقائياً ، ولـن تعـود هنـاك سوى فلسفة واحدة هى تلك التى تصلح منهجاً لاستطلاع آفاق عالمنا الحقيقى .

٤- ولكـن ، مـا هـى النتيجـة التـى تـترتب علـى تعـدد المذهـب فـى الفلسفة اليمينيـة التقليدية؟

لقد استطاعت هذه الفلسفة أن تبنى لنفسها تراثاً ضخماً يرجع إلى أكثر من ألفى عام ، وظل هذا التراث يتراكم ويزداد تشعباً وتنوعاً على الدوام . وكل جديد يظهر فـى هـذه الفلسفة فـى عـالم اليـوم ، يضـاف إلى ذخيرة هائلـة مــن المشـكلات والحلـول والآراء ، ظـل الفكـر الفلسفى محتفظاً بها على مر القرون . وخـلال هـذا التاريخ الطويـل كـان الفكـر الفلسفى التقليـدى يـزداد دقـة وعمقاً بـالتدريج ، حتـى أصبح له أسلوبه الشديد التعقيد ، ومصطلحه العظيـم الدقـة ، وتميز بقدرة فائقة علـى التجريد والتحليل العميـق . فليس فـى وسـع أحـد أن ينكـر أن الفلسـفة التقليديـة قـد أفلحت فى تكوين جهاز فريد فى نوعه من المصطلحات والتعبيرات التى تزداد عمقاً على الدوام ، ومازالت حتى اليوم تزيد هذا الجهاز المحكم دقة وإحكاماً .

على ان الفلسفة اليسارية لا تتمتع بميزة كهذه على الإطلاق . فهى فلسفة لا تراث لها " مقطوعة من شجرة " على حـد التعبير الشـائع ، ومـن هنـا كـانت تفتقر إلى القدرة على تقديم المصطلحات الدقيقة وتنويـع الحجـج العميقة واستخدام أسـلوب مرهف حساس لأقل فرق فى وزن مانى الألفاظ .

وعلى حين أن الفلسفة اليمينية التقليديـة قـادرة علـى النمـو والتشعب - فـى اتجاه العمق - إلى ما لا نهاية ، فإن الفلسفة اليـسارية محكوم عليها بألا تتحرك فى هذا الاتجـاه إلا فـى أضيـق الحـدود . وإن نظـرة واحـدة يلقيها المرء علـى كتـاب مثـل " الوجـود والزمـان " لهيدجـر أو " نقـد العقـل الديـالكتيكى " لسـارتر (والكتـاب الأخـير يمينى الشكل وإن كان يسارى المضمون ، أى أن طريقة مؤلفه فى كتابته تنتمـى إلى صميم التراث التقليدى اليمينى ، ولم يكتسبها سارتر إلا بفضل جذور هذا الـتراث فـى

أسلوبه) ، لكفيلة بإيضاح هذا التعقد الهائل الذى اكتسبه الجهاز اللفظى للفلسفة التقليدية بعد كل ما مر به من التطورات ، وهو تعقد لا نجد له أى نظير فى الكتابات اليسارية ، بما تتسم به من بساطة شديدة ، تصل إلى حد السطحية أحياناً .

ومع ذلك فالمسألة فى نظر اليساريين ليست مسألة عمق وسطحية ، أو تعقد وبساطة فحسب ، ، بل أن هناك عوامل أخرى ينبغى أن يحسب حسابها فى المقارنة بين هذين الاتجاهين . فالعمق الفكرى الذى تتبدى عليه الفلسفات اليمينية ، والقدرة المعجزة على استخدام الألفاظ والتصورات والحجج ، وعلى التوغل المذهل فى التجريد - كل ذلك إنما يرجع إلى أن هذه الفلسفة تكون لنفسها عالماً قائماً بذاته ، ظلت تعيش فيه آلاف السنين ، فعرفت كل دروبه ومسالكه الخفية ، ولكنها لم تعرف مع كل ذلك كيف تخرج من سجن التجريد الذى حبست نفسها فيه . فموقف الفيلسوف التقليدى ، فى هذا الصدد ، إنما هو امتداد لموقف " الساحر " ، الذى يظن أن كلماته وتعاويذه ستغير الأشياء ، ومع أن هذه الكلمات والتعاويذ محصورة فى عالمها الخاص ، ولن يتسنى لها أن تخرج عنه مهما أطال الساحر ترديدها وتكرارها . أما الفلسفة اليسارية فهى فى رأى أصحابها تقف من الألفاظ موقف " العالم " ، الذى لا يستخدم الكلمات إلا أنها تتصل بالواقع وتستمد منها وتلخصها ، وبالتالى تقدر على التأثير فيها . وقد تكون حصيلته من الألفاظ والتعبيرات، نتيجة لذلك ، أضيق نطاقاً بكثير ، ولكن ذلك إنما يرجع إلى استبعاده للمشكلات الوهمية وللتعبيرات التى ترمى فقط إلى إظهار قدرة العقل على التجريد ، واقتصاره فى استخدامه للغة على ما يتصل منها بالواقع ويسهم فى عملية تغييره .

٥- ولعل أهم الصفات التى تفرق بين مفهوم الفلسفة اليمينى التقليدى ومفهومها اليسارى الثورى ، هو أنها فى الحالة الأولى مبحث ذو كيان مستقل ، على حين أنها فى الحالة الثانية مبحث مندمج فى مجالات أكثر واقعية وعينية من المجال الفلسفى التقليدى . وتلك صفة تؤدى إليها المقارنات السابقة كلها ، سواء منها ما تعلق بمسألة تعقد الأسلوب الفلسفى أو بساطته . فالفلاسفة التقليديون ينظرون إلى

الفلسفة كما لو كانت بناء قائماً بذاته ، مستقلاً عن غيره . وهى فى نظرهم مبحث نظرى بحت ، لا يحتاج إلى الارتباط بأى مجال عملى ، بل أن المسألة العملية - كأبحاث الأخلاق والسياسة - إذا كان لها مجال فى مذاهبهم الفلسفية فإنما يكون ذلك بوصفها نتائج ضرورية للمقدمات النظرية التى تنطوى عليها تلك المذاهب. وبعبارة أخرى ، فمدار البحث فى الفلسفة التقليدية هو المسائل النظرية ، التى تكون بناء متكاملاً مكتفياً بذاته ، يستطيع إذا شاء أن يستقل عن كل ما عداه .

أما الفلسفة اليسارية فلا تعترف إلا بالمسائل التى تربط الفكر بالمشكلات الفعلية للمجتمع والناس ، فالمسائل الميتافيزيقية المجردة ، كالبحث فى الوجود الخالص أو المقولات الشاملة ، ليس لها مكان فى مثل هذه الفلسفة ، وإنما يدور البحث فيها حول مسائل كقوانين التطور التاريخى أو الطبيعى ، وقد يزداد تغلغلاً فى المجال العينى فيتناول مسائل تدخل فى مجال علم الاقتصاد السياسى أو علم الاجتماع . ولا شك أن هذا يؤدى إلى تضييق واضح لمجال الفلسفة ، إذ تقتصر فى هذه الحالة على المسائل التى تمس الجوانب العملية مساساً مباشراً ، وتستبعد منها كثيراً من المشكلات التى كانت ، ولاتزال ، تكون جزءاً لا يتجزأ من " بضاعة " الفيلسوف التقليدى .

ومع ذلك ، ففى مقابل تضييق نطاق الفلسفة على هذا النحو ، نجد أنها تشارك ، عند أصحاب الاتجاهات اليسارية ، فى صنع التاريخ وفى تغيير أحوال المجتمع ، أى أنها تنتقل من حالة التفكير النظرى البحت إلى حالة التطبيق العملى الفعلى ، وتضع لنفسها أهدافاً تسعى إلى تحقيقها بالفعل ، ولا تكتفى بتأملها من بعيد فحسب .

والواقع أن الثورة على الطابع النظرى الجاف للتفكير الفلسفى التقليدى لم تقتصر على الأوساط اليسارية المعروفة فحسب ، بل لقد شاركت فيها مصادر بعضها - من الوجهة السياسية - يمينى النزعة إلى أبعد حد ، وبعضها يقف بمعزل عن اليمين واليسار لأن فلسفته لا تزعم أنها تتخذ هذا الموقف السياسى أو ذاك . وحسبنا أن نذكر فى هذا الصدد تلك الحملة القاسية التى وجهها الفيلسوف الألمانى " نيتشه " إلى

الفيلسوف التجريدى الخالص بوصفه نمطاً مشوهاً من البشر ، وكذلك المحاولات العديدة التى تبذلها مذاهب كالبراجماتية والوضعية القديمة والحديثة ، لاستبعاد المشكلات الميتافيزيقية الخالصة من مجال الفلسفة . وهكذا تمتد الثورة على الطابع النظرى المفرط للفلسفة حتى تشتمل أوساط خارجة عن " اليسار " بمعناه المألوف ، تتفق معه فى الجانب السلبى من نظرته إلى الفلسفة ، أعنى فى الحملة على إغراق الفلسفة التقليدية فى التجريد .

بل إن البعض ليذهب فى الثورة على هذه الأوضاع إلى حد القول بأن فى الفلسفة التقليدية شيئاً ينتمى إلى باب الظواهر المريضة أو المعتلة . فهذه الفلسفة تدرس المعرفة ، مثلاً على أنها " مشكلة " ، لا على أنها " أمر واقع " ، وبذلك تضيع جهودها فى دراسة المشكلة ومحاولة الإتيان بحل لها ، بدلاً من أن تكرس هذه الجهود لتنمية المعرفة وتوسيعها بعد أن تسلم مقدماً بوجودها . وهى تدرس الأخلاق على أنها مشكلة نظرية بدورها ، فيحاول كل مذهب أن يأتى بقاعدة عقلية للسلوك ، ولكن دون أن تفلح مذاهب الأخلاق النظرية كلها - منذ نشأتها إلى اليوم - فى تغيير السلوك الفعلى للناس أو التأثير فيه على أى نحو ، على حين أن أكثر الناس تأثيراً فى سلوك البشر هم أبعدهم عن الإدعاء بأنهم أصحاب مذاهب " أخلاقية " فلسفية ، وأقلهم كلاماً على قواعد السلوك . وهى تدرس المناهج العلمية بعد أن تكون هذه المناهج قد وضعت ، وربما بعد أن يتجاوزها العلم ذاته ويتخطاها ، وبذلك لا تؤدى دراستها لها إلى تقدم العلم خطوة واحدة إلى الأمام . وما هذه إلا أمثلة قليلة تدل على أن الفلسفة ، فى طابعها النظرى التقليدى ، يمكن أن تدرس بوصفها استخداماً " مريضاً " للعقل البشرى ، يتخذ فيه التجريد غاية فى ذاتها ، دون محاولة لتبيان مدى صلاحية هذه التجريدات للانطباق على الواقع والحياة .

ولو شئنا أن نعبر عن هذه الصفة بلغة هيجلية ، لقلنا أن التفكير الفلسفى يمثل نوعاً من " الاغتراب " ، وأن الفيلسوف النظرى إنسان مغترب لأنه يمارس نشاطاً ناقصاً ، مشوهاً ، مقتلعاً من حذوره ، وأن حياة التأمل الفلسفى - تلك الحياة التى

رأى فيها أرسطو أكمل غاية يستطيع أن يحققها الإنسان - إنما هى حياة غير طبيعية ، مقتطعة من سياقها .

فالفيلسوف النظرى يتخذ موقفاً غير مكتمل العناصر ، ويحيا بأفكاره وفى أفكاره ولأفكاره ، ناسياً أن حوله عالماً كاملاً يدعوه إلى تطبيق هذه الأفكار عليه ، وإلى تجاوز حالة " الاغتراب " التى يعيش فيها بأن يكون إنساناً متكاملاً ، لا إنساناً " نظرياً " فحسب ، ، ولن يكون هذا التجاوز إلا بإعادة الفلسفة إلى سياقها الطبيعى الذى تكون فيه أداة لحل المشكلات الفعلية للإنسان والمجتمع .

* * * *

مصير الفلسفة بين اليمين واليسار :

والآن وبعد أن رسمنا تلك الصورة المجملة للعناصر الرئيسية فى التقابل بين الطريقة اليمينية والطريقة اليسارية فى التفكير الفلسفى ، فمازالت أمامنا مسألة على أعظم جانب من الأهمية ، هى أن نحاول استخلاص ما يترتب على هذا التقابل من نتائج بالنسبة إلى مصير الفلسفة فى المستقبل .

والأمر الذى يبدو بكل وضوح هو أن الفلسفة تقف اليوم فى مفترق للطرق ، يتعين عليها فيه أن تقوم بعملية اختيار حاسمة . فإذا شاءت أن تحتفظ بكيانها المستقل ، فعليها أن تتمسك بوجهة النظر اليمينية التقليدية .

ذلك أن الكثيرين يعتقدون أن قضية الفلسفة مرتبطة باليمين ارتباطاً وثيقاً ، وأن مصيرها متوقف عليه . ففى اليمين - كما رأينا من قبل - نجد المذاهب المتشعبة المتعددة ، ونجد ازدهاراً حقيقياً للفكر الفلسفى ، وتنوعاً غنياً لكل جوانبه . وفى المذاهب اليمينية تبلغ اللغة الفلسفية أكثر درجات الدقة ، وتصل إلى أعماق تعجز قطعاً عن بلوغها فى أى مذهب يسارى . وعند الفلاسفة اليمينيين وحدهم يكون للفلسفة كيانها المستقل ، بحيث يبدو بحق أن استمرار الفلسفة ، بوصفها مبحثاً قائما بذاته . متوقف على استمرار الطريقة اليمينية التقليدية فى التفلسف .

ومع ذلك ، فالفلسفة اليمينية لا تحقق شيئاً ، ولا ترتبط بالمشكلات الحقيقية التى تواجهها الجموع الكبيرة من البشر فى حياتها الفعلية ، ولا تسهم بأى دور فى تحقيق رغبة الإنسان الدائمة فى تغيير المجتمع المحيط به ، والثورة على أى وضع ظالم يجد نفسه فيه .

ومن المؤكد أن المذاهب اليسارية هى وحدها التى تتصدى لتحقيق هذه الغاية ، وتأخذ على عاتقها مهمة استخدام الفلسفة أداة تساعد الإنسان على فهم السياق التاريخى والاجتماعى الذى يعيش فيه ، وبالتالى على تغيير أوضاع حياته وتحقيق المزيد من التقدم فيها .

ولكن هذه الفلسفة اليسارية ، من جهة أخرى ، تبدو منتهية إلى طريق مسدود . فلنفرض أننا وصلنا بالفعل إلى منهج مستقر تستعين به الفلسفة على فهم مشكلات الإنسان فهماً حقيقياً ، وتقضى به على تعدد وجهات النظر الذى ظل ملازماً لها منذ البداية ، فما الذى يمكن أن يحدث فى مجال الفلسفة ، بعد ذلك ؟ سيتوقف سير الفلسفة ، ولن يكون أمامها بعد ذلك شىء تفعله سوى أن تطبق منهجها على مجالات أخرى غير مجالها الاصلى ، فيؤدى بها ذلك إلى أن تذوب وتنصهر فى هذه المجالات ، وأقصى ما يمكنها أن تفعله ، لكى تحتفظ بشىء من دماء الحياة ، هو أن تدرس تاريخها السابق ، وتتحول إلى " تاريخ لتطور الفكر البشرى " - ولكن مثل هذه الدراسة التاريخية لن تكون بطبيعة الحال " فلسفة " قائمة بذاتها .

هذا إذن هو المصير الذى يبدو أنه ينتظر الفلسفة فى عصرنا هذا : فهى إذا شاءت أن تظل مزدهرة منتعشة بين المذاهب اليمينية ، كان عليها أن تدفع لذلك ثمناً غالياً ، هو أن تظل على هامش الحياة الفعلية للناس ، أى تظل نشاطاً تجريدياً صرفاً ، يعجز عن الفعل ولا يقبل التحقيق أو التطبيق . وهى إذا اختارت أن تعمل شيئاً ، أى أن تحقق ذاتها وتخوض مشكلات الإنسان الفعلية ، وتسهم بدور حقيقى فى حياة الناس ، كما يريد أصحاب الاتجاه اليسارى ، فإنها ستقضى على كيانها المستقل ، وستندمج وتذوب فى عشرات من الدراسات الأخرى ، ولا تعود مبحثاً قائماً بذاته . وبعبارة أخرى فإن على الفلسفة أن تختار بين أحد أمرين : إما أن تحتفظ بكيانها

الخاص . وتظل عاجزة عن التأثير في الواقع أو القيام بدور في تغييره ، وإما أن تحقق ذاتها في الواقع ، وتقضي على ذاتها بالاندماج في الكل الأشمل الذي يمثله هذا الواقع .

فهل كتب على الفلسفة إذن ألا تظل حية إلا بوصفها مشروعاً فكرياً لا يتحقق. على حين أنها لو انتقلت إلى مجال الفعل لما ظلت قائمة بوصفها " فلسفة " ؟ وهل يتعين عليها أن تعيش بوصفها " حالة اغتراب " ، بينما لو تكاملت مع بقية عناصر الإنسان والمجتمع ، وقضت على هذا الاغتراب لقضت في الوقت نفسه على ذاتها ؟ أليس لها مفر من الاختيار بين حياة عقيمة ، وبين موت مثمر ؟

هكذا بالفعل ، يبدو وضع الفلسفة الآن بين اليمين واليسار . والصورة كما نرى قاتمة ، ولكنها في اعتقادي هي الأقرب إلى الحقيقة . ولكم وددت لو استطعت أن أختم هذا المقال بكلمة تفاؤل ، فأقول إن الفلسفة سوف تتمكن يوماً ما من الجمع بين فاعلية اليسار وإيجابيته وبين عمق اليمين وتنوعه ، ولكني لا أملك إلا أن أقول إن هذا الجمع ، لو كان سيتحقق في وقت ما ، فإن بوادره لم تظهر بعد حتى اللحظة الراهنة من تاريخ العالم على الأقل .

* * * *

القومية والعالمية فى الفكر الفلسفى (*)

*إذا كانت " الشخصية " هى مجموعة الصفات التى يعرف بها الفرد ويتميز بها عن غيره من الأفراد ، فإن " الفلسفة "هى مجموع الخصائص التى تتميز بها الأمة وتحدد معالمها الخاصة وسط الأمم الأخرى . وبهذا المعنى يمكننا أن نصف الفلسفة بأنها " شخصية الأمة " وركن أساسى من أركان قوميتها .

ففى كل فلسفة إذن عنصر قومى لا يمكن إنكاره ، ولكن فيها أيضاً عنصراً عالمياً ، يخاطب الإنسان بما هو إنسان ، لا من حيث هو فرد فى هذه الأمة أو تلك . ومن هنا كان من الطبيعى أن يثور الجدال حول العلاقة بين هذين العنصرين ، وأن تشتد الخلافات بين أنصار القومية وأنصار العالمية فى مجال الفلسفة ، مثلما اشتدت فى مجالات أخرى متعددة . ولسنا نود فى هذا المقال أن نضيف وقوداً جديداً إلى هذه الخلافات المستعرة ، وإنما نود أن نسهم فى إلقاء بعض الضوء على هذه المشكلة ، عن طريق تحديد بعض المفاهيم الرئيسية المستخدمة فيها ، وتحليل المعانى الحقيقية لمختلف الآراء التى تساق فى هذا الشأن ، وإيضاح معالم بعض التجارب التى سبقنا فى هذا الاتجاه من أجل الاسترشاد بها فى توجيه تجربتنا الخاصة .

وفى رأيى أن أفضل بداية لبحث موضوع كهذا هى البداية التاريخية :

فمن الممكن ان تتحدد معالم المشكلة بمزيد من الوضوح إذا استعرضنا الطريقة التى نشأت بها بعض الفلسفات القومية ، والعلاقات التى كانت تجمع بينها وبين الفلسفات القومية الأخرى التى اتصلت بها على نحو ما . وسوف نتناول من

(*) الفكر المعاصر . العدد ١٧ ، نوفمبر ١٩٦٦ .

النماذج الرئيسية ما يعيننا على استخلاص أهم النتائج التى نود الوصول إليها فى هذا المقال ، دون أن نحاول بطبيعة الحال تقديم عرض شامل لمختلف الفلسفات القومية .

١- لا شك أن أول نموذج يفرض نفسه على ذهن الباحث فى موضوع كهذا هو الفلسفة اليونانية . فعلى أرض اليونا ن ظهرت ، منذ خمسة وعشرين قرناً ، فلسفة ناضجة غنية لها معالمها القومية الواضحة . وهذا الطابع القومى للفلسفة اليونانية هو ما أجمع عليه مؤرخوا هذا الفلسفة ، سواء منهم من يؤمنون بالحتمية ومن لا يؤمن بها ، ومن يجعل هذه الحتمية تاريخية أو جغرافية أو اقتصادية . فالكل ، على اختلاف اتجاهاتهم الفكرية ، يتفقون على شىء واحد : هو أن الفلسفة اليونانية نتاج يونانى صميم ، وأنها تعبير عن " عبقرية " الأمة اليونانية القديمة ، وما كان لها أن تظهر إلا فى هذه الأمة على وجه التحديد .

ومع ذلك ، فهل كان الطابع القومى الواضح الذى تتصف به هذه الفلسفة حائلاً بينها وبين التأثر بشتى التيارات الفكرية التى كانت سائدة فى عصرها وفى العصور السابقة عليه ؟ إن الرأى الذى أصبح الاتفاق يكاد يكون منعقداً عليه بين الباحثين فى هذا الموضوع ، هو أن الفلسفة اليونانية قد استمدت عناصر أساسية من حضارات الشرق القديم ، وأنها أدمجت فى داخلها كل ما انتقل إليها عن طريق الاتصال الحضارى من هذه الحضارات وتجاربها وأفكارها ، وبل وعقائدها فى بعض الأحيان .

ومن جهة أخرى ، فقد اندمجت الفلسفة اليونانية فى التراث الغربى التالى اندماجاً وثيقاً ، وأصبحت تكون أصلاً مؤكداً لتلك الحضارة التى تعرف اليوم باسم الحضارة الغربية . فمنذ أوائل العصر الحديث ، بدأت حركة الإحياء الضخمة لتعاليم الفلسفة اليونانية . ولكن أين حدث هذا الإحياء ؟ لقد حدث فى بيئات وفى ظروف اجتماعية تختلف كل الاختلاف عن بيئة اليونانيين القدماء وظروفهم الاجتماعية . فأين دولة المدينة Polis اليونانية القديمة من الدولة الأوربية الحديثة المعقدة ؟ وأين الحياة اليونانية البسيطة من الحياة الحديثة المعقدة ؟ ومع ذلك فمازال

الكتاب الغربيون المحدثون يتخذون من آراء الفلاسفة اليونانيين مرشداً لهم في حل الكثير من مشكلاتهم ، ومازالوا يؤمنون إيماناً عميقاً بإنتمائهم فكرياً إلى هؤلاء القدماء ، أو بأن حضارتهم الحديثة قد استمدت مجموعة من أهم عناصرها من طريقة تفكير هذه المجموعة الصغيرة من الدويلات ، التي عاشت منذ خمسة وعشرين قرناً .

٢- ولنتناول نموذج آخر مألوفاً لدينا ، هو الفلسفة العربية . هذه الفلسفة التي صاغت لنفسها مصطلحاتها الخاصة ، وحددت لنفسها مشكلات كان بعضها (كمشكلة العلاقة بين العقل والنقل ، أو بين الحكمة والشريعة) أصيلاً فيها كل الأصالة ، قد اصتبغت بصبغة محلية وقومية لا شك فيها . ومع ذلك فإن القوة الدافعة الأولى لظهور هذه الفلسفة كان تأثر المفكرين العرب بمؤلفات اليونانيين القدماء عندما نقلت إلى لغتهم . ومن جهة أخرى ، فإن هذه الفلسفة عندما نضجت وقدمت إلى العالم مؤلفات أصيلة وشروحاً عميقة على أعمال كبار الفلاسفة اليونانيين قد انتقلت إلى الفكر الغربي وكانت دعامة أساسية من دعائم تلك النهضة العقلية والعلمية التي تميزت بها أوربا منذ أوائل العصر الحديث . وفي الحالتين لم يكن الطابع القومي للفلسفة العربية حائلاً بين العرب وبين الأخذ بتوسع من غير العرب . ولم يحاول أحد ، في تلك العصور الغابرة ، أن يضع تعارضاً بين القومية وبين التاثر بأفكار الأمم الأخرى ، أو أن يحمل على هذا التأثر بحجة أنه إقحام لعناصر " دخيلة " لا صلة لها بالظروف الخاصة للبيئة التي تحل فيها .

٣- وأخيراً ، فقد نشأت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر فلسفة ألمانية واضحة المعالم ، كان أعظم أقطابها " كانت " وشلنج وفشته وشوبنهور وهيجل ، وكانت لهذه الفلسفة خصائصها المميزة لها عن سائر الفلسفات المعروفة في ذلك الحين ، فهي فلسفة مثالية تمثل العالم كله من خلال مقولات ذهنية أو فكرية ، وهي بذلك تكون تياراً متميزاً لم يعرف بمثل هذا الوضوح إلا بين مفكري الأمة الألمانية وحدها . فضلاً عن ذلك فقد دعا كثير من أنصار هذه الفلسفة إلى القومية الألمانية صراحة ، واشتهر من بينهم في هذا الصدد فشته وهيجل بوجه

خاص . ومع ذلك فهل يمكن ان تفهم هذه الفلسفة ، ذات النزعة القومية الواضحة ، بمعزل عن التيار الفكرى الذى بدأه ديكارت ، وأضفى عليه اسبينوزا صبغة كونية شاملة ، وحوله هيوم فى اتجاه الشك بوجود واقع صلب يطابق المفاهيم الفكرية ؟ ومن جهة أخرى فإن تأثير هذه الفلسفة الألمانية لم يقتصر على مفكرين ممن ينتمون إلى نفس قوميتها ، بل امتد إلى اتجاهات فكرية فى بلدان لا تربطها بالقومية الألمانية صلة وثيقة ، كما فى الوجودية الفرنسية المعاصرة التى ترجع جذورها الأولى إلى تلك الفلسفة الألمانية ، وكما فى الماركسية - وهى فلسفة لا قومية - ترتبط فى أصلها بمثالية هيجل أوثق الارتباط.

فما هو إذن الدرس الذى يعلمنا إياه التاريخ ، كما عرضناه فى الأمثلة الثلاثة السابقة ، التى ينتمى أحدها إلى التاريخ القديم ، والثانى إلى الوسيط ، والثالث إلى الحديث ؟ إن النتيجة الواضحة التى تؤدى إليها دراسة هذه الأمثلة ، هى زيف التعارض الحاد الذى يقول به الكثيرون بين القومية والعالمية . فأشد الفلسفات تأثيراً ، على النطاق العالمى ، وأطول الفلسفات بقاء خلال الزمان ، هى فلسفات نشأت فى ظروف قومية معينة ، واصطبغت بصبغة محلية خاصة ، ولكن الإنسان عرف كيف يجد فيها أفكاراً تتجاوز نطاق الأصل الذى نشأت منه ، وتعلو على حدود الوطن الذى ظهرت فيه . ومن المؤكد أن الفكرة التى نقول بها - وأعنى بها عدم التنافر بين القومية والعالمية - تزداد دعائمها رسوخاً بمضى الزمان ، إذ أن التجارب الإنسانية تزداد على الدوام تقارباً بفعل عوامل تكنولوجية وحضارية لا نجد ما يدعونا هنا إلى الإشارة إليها ، لأنها معروفة ومألوفة للجميع . فالفواصل والحواجز الفكرية بين الأمم تتساقط بالتدريج ، والاتجاه العقلى أو الفنى أو الأدبى الواحد يفرض نفسه على بيئات متباينة كل التباين ، وينتشر فى أرجاء الأرض دون أن يجرؤ أحد على أن يوصد فى وجهه أبواب بلده أو يحاول دون ذيوعه فى بيئته . وبعبارة أخرى ، فالظروف الخارجية لحياة العالم المعاصر تؤدى إلى إسقاط الحواجز بين القومية والعالمية ، حتى أن بعض المفكرون ليتنبأون بأن العالمك سيضطر - تحت تهديد الحرب النووية - إلى التوحد سياسياً وفكرياً ، سواء شاء أو لم يشأ ، إذ أن هذا

هو البديل الوحيد عن الفناء . سواء أصح هذا التنبؤ أم لم يصح ، فلا جدال في أن العامل سيشهد ، خلال الأجيال القليلة القادمة ، تعديلات أساسية على مفهوم القومية، ربما لم تخطر من قبل على بال البشر ، طوال تاريخهم المعروف .

ولننظر إلى المسالة من زاوية أخرى ، فنقول أن البشرية ، بعد أن دخلت عصر الصواريخ ، وأوشكت على دخول عصر الانتقال إلى الكواكب الأخرى ، ستجد نفسها مضطرة ، بحكم الظروف الحتمية ، إلى الإقلال من أهمية الحواجز القومية بالتدريج . ولن نتحدث هنا عن النفقات والأبحاث التى يقتضيها انتقال الإنسان من كوكبه الأرضى إلى الكواكب الأخرى ، والتى تبلغ من الضخامة حداً يتجاوز نطاق قدرة أية دولة بعينها ، ويقتضى تضافر بين البشر أجمعين . وإنما نود أن نشير إلى موقف لا أشك فى أن الإنسان سيواجهه في وقت ليس بالبعيد : فعندما يطل الإنسان على أرضنا هذه من كوكب كالمريخ ، أو حتى من القمر ، فهل يشك أحد فى ان مثل هذا الإنسان ومعه كل العالم الذى سيقف مبهوراً أمام الكشف الجديد ، سينظر إلى الأرض نظرة تعلو على تخطيطات الحدود السياسية ، أو الفوارق الضئيلة فى الصفات العنصرية ؟ ألن تصبح وحدة تفكيره عندئذ هى الكوكب الواحد ، بعد ان كانت فى أقدم العصور هى القبيلة والعشيرة ، ثم أصبحت المدينة ، ثم تحولت إلى الدولة فى عصرنا الحالى ؟ تلك كلها احتمالات حقيقية ينبغى أن نفكر فيها جدياً ، لكى ندرك طبيعة العصر الذى نحن مقبلون عليه .

وإذن ، فهناك كما قلت ظروف خارجية حتمية تؤدى بالإنسان ، سواء شاء أم لم يشأ ، إلى تجاوز التعارض بين القومية والعالمية. ولابد أن تستجيب كل مجالات النشاط الإنساني ، من فن وأدب وعلم وفكر ، لهذه الظروف الحتمية . ولكننى أحسب أن الفلسفة ستكون أسرع هذه المجالات كلها استجابة لهذه الظروف . ذلك لأن الفلسفة تميل بطبيعتها ، إلى العمومية والشمول ، واتجاهها الأصيل الإنسانى قبل أن يكون قومياً . إن الفلسفة مبحث عقلى ، والعقل هو أساس التوحيد بين البشر ، وهو ينزع تلقائياً إلى تجاوز الفوارق الضيقة ، ولا يعرف له حدوداً إلا " عالم الإنسان " بما هو كذلك . وليس معنى ذلك أن العنصر القومى مفقود تماماً فى الفلسفة ، وإنما معناه

أن هذا العنصر إنما هو الإطار الذى يضفى هيكلاً خارجياً على مضمون لا يمكن بطبيعته إلا أن يكون إنسانياً . فاعتماد الفلسفة على العقل هو إذن العامل الرئيسى الذى يجعل الصفة الإنسانية العالمية تغلب فيها على الصفة القومية ، وإن يكن لهذه الأخيرة دون شك وجودها الأصيل .

فإذا كانت الفلسفة ، كما قلنا ، تتألف من مضمون إنسانى عام ، قوامه العقل الذى هو عنصر التوحيد فى حياة البشر ، ومن شكل أو إطار قومى ، يمكن أن تتباين أحواله من شعب إلى آخر ، فلابد لكل فهم سليم للفلسفة أن يتضمن هذين العنصرين معاً ، مع إدراك الاتجاه الواضح إلى العالمية ولاسيما فى العصر الحديث . ومعنى ذلك أن كل فهم للفلسفة يقتصر على العنصر القومى وحده ، أو يؤكد العنصر العالمى وينفى العنصر القومى نفياً تاماً ، لابد أن يقع فى أخطاء أساسية . فلننتقل إذن إلى بيان أخطاء كل من هذين الاتجاهين المتطرفين .

أخطاء النزعة القومية المتطرفة :

من السهل أن يؤدى التطرف فى تأكيد أهمية العنصر القومى فى الفلسفة إلى نظريات غريبة عن الروح الفلسفية الحقة . ومن أكثر هذه النظريات خطأ ، تلك النظرية التى تستمد خصائص فلسفة أمة معينة من بيئتها الجغرافية ، فتتحدث عن تأثير الجبال الوعرة فى تفكير اليونانيين أو تأثير الصحراء الشاسعة فى تفكير العرب . مثل هذه النظريات لا تستحق منا اهتماماً كبيراً ، لا لأنها تجهل الحقيقة ، بل لأنها تتناول عنصراً ضئيلاً من عناصرها وتعممه وتجعل منه أساساً كاملاً للتفسير .

وهناك نظريات أخرى تربط بين فلسفة الأمة وبين خصائصها العنصرية. ولقد اشتهرت من تلك النظريات فى الآونة الأخيرة ، النظرية النازية التى كانت تؤكد وجود صفات عرقية تميز كل شعب ، وتذهب إلى أن هذه الصفات هى التى تفسر عبقرية هذا الشعب أو افتقاره إلى العبقرية . وهكذا ذهب النازيون إلى أن الفلسفة الألمانية مرتبطة بالخصائص العنصرية للجنس الجرمانى الآرى ، وأكدوا من جهة أخرى أن هناك شعوباً عاجزة ، بحكم تركيبها الطبيعى ، عن التفلسف ، أو عن

الوصول إلى أى نتيجة لها قيمتها إذا ما تفلسفت ، وهى بوجه خاص الشعوب السامية. هذه المزاعم بدورها تفتقر إلى أى دليل ، وتقوم على أساس لا يمت للعلم الصحيح أو الفكر السليم بسبب . ومع ذلك فقد اقتنع بها الملايين فى وقت من الأوقات ، وكان اقتناعهم بهذا الخطأ دليلاً على مقدار الخلط الذى يمكن أن تجلبه النزعة القومية المتطرفة على الأذهان .

على أننا لو تأملنا حياتنا الثقافية الراهنة بإمعان لوجدنا أننا - لحسن الحظ - لسنا واقعين فى هذا النوع من الأخطاء . وربما كانت أخطاء أصحاب النزعة القومية المتطرفة بيننا أقل خطورة بكثير ، ومع ذلك فمن الواجب أن نناقشها مناقشة صريحة حتى تظهر لنا العلاقات بين القومية والعالمية فى الفلسفة فى ضوئها الصحيح .

فى بلادنا العربية ، وفى مرحلتنا التاريخية الراهنة ، يعتقد الكثيرون أن الفكر لكى يكون قومياً بالمعنى الصحيح ، ينبغى أن يكون " مختلفاً " . فهم يتعمدون تأكيد العناصر المتنافرة مع الفلسفات الأخرى ، ظانين أن هذه العناصر هى التى تتمثل فيها روح الأمة وتقاليدها الحقة . فإذا اعترضتنا مشكلة من المشكلات ، واقترح البعض لها حلاً مستمداً من تجارب أمم أخرى سبق أن مرت بنفس المشكلة ، وجدت من يسارع إلى رفض هذا الحل آلياً ، والإتيان بحل آخر مخالف له ، قد لا يكون أحد جربه من قبل ، ولكنه يفضل على الأول بحجة أنه هو الذى يتمشى مع قوميتنا . وفى اعتقادي أنه لا يكفى لكى يكون المبدأ متمشياً مع قوميتنا أن " يقرر " البعض أنه كذلك ، وإنما لابد من " إثبات " أن هذا المبدأ دون غيره هو الذى يعبر عن قوميتنا تعبيراً صحيحاً .

كذلك لا يتعين أن تكون الفكرة قومية لمجرد أنها " تخالف " أو " تغاير " أفكار صدرت عن مجتمعات أخرى . والخطر الأكبر فى هذا النوع من التفكير هو أنه يؤدى إلى نوع من الانعزالية ، وإلى ضياع كثير من فرص الإستفادة بالتجارب المفيدة التى يشترك معنا فيها غيرنا من الأمم ، بحجة أن فى الاسترشاد بهذه التجارب قضاء على قوميتنا . وكثيراً ما يترتب على التطرف فى هذا الموقف الاتجاه إلى المخالفة والعناد لذاتهما ، ومعنى ذلك أن يقف المرء من الأمور موقفاً سلبياً : إذ

أن العنيد يظن أنه يؤكد ذاته ، على حين أنه فى واقع الأمر شخص سلبى يكتفى بالقيام برد فعل عكسى على تصرفات الآخرين ، فيكون بذلك مقيداً بهم أكثر مما يظن . وبالاختصار ، فليس معنا اتجاهنا إلى تأكيد قوميتنا هو أن نتعمد مخالفة آراء الغير فى كل كبيرة وصغيرة ونظن أننا بذلك ندعم شخصيتنا القومية ، بل إن هذا الدعم لا يكون إلا باتخاذ الموقف الناضج الذى نقف فيه من أفكار الآخرين موقف الواثق من نفسه ، ولا نتعمد تأكيد ما يتنافر معها من أجل إقناع أنفسنا باستقلالنا الفكرى .

وهناك اعتقاد آخر يتمسك به الكثيرون فى هذا المجال ، وهو فى رأيى لا يقل خطأ عن الاعتقاد السابق ، وإن يكن أشد منه خفاء ، هذا هو الاعتقاد بأن كل ما هو قديم ينتمى بالضرورة إلى صميم الروح القومية . ذلك لأن القديم لا يتعين بالضرورة أن يكون قومياً ، بل أنه قد يكون دخيلاً ، شأنه شأن أى اتجاه حديث مستورد . ومع ذلك فإن أصواتاً كثيرة تعلو مؤكدة أن الاهتداء إلى قوميتنا الأصيلة لا يكون - أولا يبدأ - إلا بإحياء التراث الغابر ، الذى يعتبرون أنه كله ألصق بقوميتنا من كل ما هو جديد . مثل هذه الطريقة فى التفكير تنطوى ضمناً على اعتقاد شائع إلى حد بعيد ، ولكنه كثيراً ما يكون بعيداً عن الصواب ، هو الاعتقاد بأن القومية فكرة " سكونية " ثابتة ترتبط بالماضى أكثر مما ترتبط بالحاضر . ولو أمعن أصحاب هذا الرأى فكرهم فى مقدمتهم الأساسية هذه ، لوجدوا أنها تقبل اعتراضات حاسمة : فقد ثبت فى عصرنا الحاضر أن القومية فكرة " ديناميكية " تقوم أساساً على التجديد والحياة ، وأنها إذا اكتفت بأن تشد الأمة إلى ماضيها الغابر ، ولم تساعده على التطلع إلى مستقبل أفضل ، كانت قوة معوقة هدامة . ومن هنا فإن العناصر التى ترتكز عليها فكرة القومية ، والتى تتجمع حولها أمانى الأمة الواحدة ، ينبغى ألا تكون عناصر متجمدة متحجرة ، وإنما الواجب أن ترتبط مشاعرنا القومية بحاضرنا ومستقبلنا مثلما ترتبط بماضينا ، بل إنى لأذهب إلى أبعد من ذلك فأقول إن نظرتنا إلى التراث ينبغى ألا تكون قيداً يمنعنا من الحركة ، وأن موقفنا من التراث ينبغى أن يتقرر تبعاً لمقتضيات حياتنا الراهنة . فالقديم لا ينبغى أن يتحول إلى صنم مقدس لمجرد أنه

قديماً ، بل أن تبجيلنا واحترامنا له يجب أن يتوقف على مدى قدرته على الإنتاج في حياتنا الحاضرة والإسهام في دفعها إلى الأمام . وليس معنى ذلك أن نتنكر لتراثنا، أو أن نتعمد تأويله تأويلاً ملتوياً لكي يبدو متمشياً مع اتجاهاتنا الراهنة ، بل أن معناه الوحيد هو الخضوع لسنة الحياة التي تجعل من تاريخ الإنسان الغابر دعامة يرتكز عليها في حاضره ويسترشد بها في مستقبله .

أخطاء النزعة العالمية المتطرفة :

قلنا من قبل أن الفلسفة ، بحكم كونها مبحثاً عقلياً ، لديها نزوع طبيعي إلى العالمية ، وأن صفة العالمية تعد ، بالتالي ، أقرب إلى التعبير عن طبيعة الفلسفة . ومع ذلك ، فكما يخطيء من يتطرف في تأكيد النزعة القومية في الفلسفة ، فكذلك يخطيء من يذهب في تأكيده لطابعها العالمي إلى حد التجاهل التام لكل الفروق التي تترتب على تباين الظروف المحلية والقومية التي تنشأ فيها كل فلسفة . ذلك لأن الفلسفة - كما قلنا - تتناول مضموناً إنسانياً عالمياً ، موضوعاً في إطار قومي محدد . وهذا الإطار المحدد يحتم تأثر المضمون ذي الطابع الشامل بالظروف الاجتماعية المتغيرة للمجتمع القومي الذي تنبع منه الفلسفة ، وبالتالي ينبغي في كل فهم سليم للفلسفة أن نعمل حساباً لتاثير تغير هذه الظروف في المضمون الفلسفي الذي يعبر عن نفسه من خلالها .

ومع ذلك فكثيراً ما نرى اتجاهات في فهم الفلسفة تتجاهل هذا العنصر تجاهلاً تاماً . وقد تكون نقطة بداية أصحاب هذه الاتجاهات هي إدراك الحقيقة التي سبق أن نبهنا إليها من قبل ، وهي نزوع الفلسفة بطبيعتها إلى الصبغة الإنسانية الشاملة . غير أنهم يتطرفون في هذا الاتجاه إلى حد إغفال كل تاثير للسياق القومي أو الاجتماعي المحدد في الفلسفة التي تظهر فيه . فهم يتصورون الفكر الفلسفي نباتاً شاذاً تستطيع أن تزرعه في أية تربة ، وتستطيع أن تتوقع منه دائماً نفس الثمار .

ففي الغرب مثلاً ظهرت فلسفات واتجاهات فكرية قد تكون المشكلات التي أثارتها ذات صبغة إنسانية عامة ، ولكن الإطار الذي ظهرت فيه هو دون شك إطار

محلى تحكمت فيه ظروف خاصة مرت بها المجتمعات الأوروبية على التخصيص ، ولم تمر بها المجتمعات الشرقية التى ظلت بمنأى عن هذه المؤثرات . ولأضرب لذلك مثلين : فالاتجاهات اللامعقولة فى الفكر والفن والأدب الغربى ، ابتداءً من السيريالية إلى الرواية الجديدة ، هى اتجاهات لم يكن من الممكن أن تظهر إلا فى شعوب مرت بتجربة العقل ردحاً طويلاً من الزمان ، حتى سئمت التفكير العقلى وسعت إلى تجاوز حدود المعرفة العلمية وإلى استطلاع آفاق جديدة فى عالم مغاير لعالم المنطق . أى أن الامعقولية - سواء فى الفن والفكر والأدب - ظهرت فى الغرب نتيجة للتشبع بالمعقولية والرغبة فى البحث عن اتجاهات أخرى تجدد نشاط الروح التى سئمت المنطق المنظم . غير أن نقل هذه الاتجاهات نقلاً حرفياً فى مجتمع شرقى لم يمر بنفس التجربة ، ينطوى على محاكاة آلية تعبر عن فقدان الشخصية والعجز عن الاستقلال الفكرى. فنحن فى الشرق مازلنا نسعى إلى إقرار حكم العقل ، ومازلنا نحتاج إلى كفاح طويل لكى نعود شعوبنا احترام التفكير المنطقى وتطبيقه فى شتى أنواع معاملاته . فكيف إذن نقفز هذه القفزة المفاجئة ، عبر ثلاثة أو أربع قرون من المعقولية التى مر بها الغرب أولاً وأثرى بها حياته فى كافة المجالات ، لكى نصل دفعة واحدة إلى اللامعقولية ؟ وكيف نستطيع ، فى ظروفنا هذه أن نجد متعة فى اللامعقول ونراه معبراً عن روح العصر ، مع أن هذه الروح تتخذ فى بيئتنا المحلية طابعاً مختلفاً كل الاختلاف عنه فى البيئات الغربية التى انتشرت فيها الدعوة إلى اللامعقول ؟

ولنضرب لفكرتنا هذه مثلاً آخر : فى الغرب انتشرت تيارات فردية وتشاؤمية قاتمة ، وظهر صدى هذه التيارات واضحاً فى كثير من الفلسفات والاتجاهات الفكرية، بل إن البعض يعزو انتشار الوجودية - أو على الأصح عودة إحيائها بعد أن ظهرت بوادرها فى النصف الأول من القرن التاسع عشر وظلت منسية قرابة ثلاثة أرباع القرن - إلى ظروف خاصة مر بها المجتمع الغربى وفرضت عليه التشاؤم والفردية . فمنذ الحرب العالمية الأولى ، وبعد الحرب العالمية الثانية بوجه خاص ، كان واضحاً أن الإنسان الغربى يسير فى طريق لا نهاية له إلا الدمار الشامل ، وكانت أبواب الأمل

في حياة هادئة تخلو من القتل والتدمير والشعور الدائم بالخطر تكاد تكون كلها موصدة في وجهه . وكان طبيعي أن يميل هذا الإنسان إلى فلسفة تؤكد خلو الحياة من كل معنى ، وتضع بين الفرد والآخر حواجز لا تعبر إلا بوسائل مصطنعة غير مؤكدة . ولكن أيحق لنا في الشرق أن نتصور هذه الفلسفة معبرة عن أخص ما يميزنا ؟ إن الإنسان في الشرق لم يصب بمثل هذا التشاؤم الذي تملك الإنسان الغربي ، لسبب بسيط هو أنه لم يخض مثله حروباً طاحنة ، ولم يشعر بأن مستقبله مهدد بالفناء . ومازال في حياة الشرق من التماسك العائلي ومن الشعور بأهمية القيم المشتركة ما يحول دون الإحساس بالتفكك ، الذي يشجع على انتشار الروح الفردية . فنحن إذن لسنا ملزمين بأن نرى في هذا التيار ما يعبر عن وضع الإنسان في عالمنا الخاص .

تلك إذن أمثلة أردت أن أسوقها لكي أدلل بها على أن الإفراط في النزعة العالمية ، والاعتقاد بأن المشكلات الفلسفية لا تعرف أية حواجز قومية أو محلية ، هو بدوره خطأ ينبغي أن نحذر الوقوع فيه .

فباسم العالمية يعتقد البعض بأن وضع الإنسان المعاصر - في عمومه - يحتم عليه أن يخوض تجربة اللامعقول . وباسم العالمية يعتقد البعض الآخر أن موقف الإنسان في عصرنا هذا يفرض عليه الاتجاه إلى التشاؤم والانعزال والفردية المتطرفة - مع أن هذه كلها مواقف مرهونة بمجتمع يمر تطوره بمرحلة معينة ، ولا يحق للمجتمعات الأخرى أن تحاكيه مادامت تمر في تطورها بمرحلة مختلفة كل الاختلاف .

كيف تتحقق فلسفتنا القومية ؟

وأخيراً ، فمازال هناك سؤال رئيسي لم يجد القارئ إجابة عنه بعد ، وإن كان لابد قد ألح عليه منذ بداية هذا المقال . فقد أوضحنا الحدود الواجبة للنزعتين القومية والعالمية في الفلسفة ، وبين الأخطاء التي يمكن أن يؤدي إليها التطرف في كل من هاتين النزعتين ، ولكنا لم نتناول بعد موضوعاً قد يكون هو بيت القصيد في بحث كهذا ، وأعني به : كيف نستطيع أن نخلق فلسفتنا القومية ، ونضفي عليها صبغة

عالمية ؟ وبعبارة أخرى ، كيف يمكننا أن نخلق فلسفة مستمدة من بيئتنا وظروفنا الخاصة ، ونضمن في الوقت ذاته احترام العالم وتقديره لنا ؟

إذا كان المقصود من " الفلسفة " في هذه الحالة هو " طريق الحياة " أو " الاتجاه العام للمجتمع " فأحسب أن هذا موضوع يتجاوز نطاق مقال كهذا .

أما إذا كان المقصود هو الفلسفة بمعناها الضيق ، أي بمعنى المذهب الفلسفي المتخصص ، فإن الإجابة المقنعة عن هذا السؤال تقتضي - مرة أخرى - استقراء بعض أمثلة التاريخ . ففي إنجلترا ظهرت منذ القرن التاسع عشر - وربما قبل ذلك - فلسفة محددة المعالم تستطيع أن تدرك معالمها وخصائصها المميزة بوضوح كامل حتى يومنا هذا : فهي فلسفة تجريبية لا تغرق كثيراً في مشكلات ما بعد الطبيعة، وتتخذ من التحقيق الفعلي معيار لصحة كل حكم يصدره العقل . وفي فرنسا ظهرت في الوقت نفسه تقريباً فلسفة أخرى لابد من الاعتراف بأن لها طابعاً قومياً مميزاً ، إذ أنها تعتمد على الوضوح الفكري وعلى ما أسماه بسكال بروح اللطف أو الدقة ، أي على الإحساس المرهف بالفوارق الدقيقة للمعاني والأفكار . وفي ألمانيا ظهرت منذ القرن الثامن عشر فلسفة ذات نزعة مثالية متصلة ، يحس فيها المرء بأن طريقة استجابة الفلاسفة المختلفين للمشكلات كانت متشابة أو متكاملة . ومع ذلك فكيف اتخذت هذه الفلسفات طابعها القومي هذا ؟ هل قام هؤلاء الفلاسفة بتحليل للخصائص القومية لبلادهم ، ثم شيدوا فلسفة تتلائم مع هذه الخصائص ؟ لا شك أن شيئاً من هذا لم يحدث . فما الذى حدث إذن حتى ظهرت هذه الفلسفات ؟

من المؤكد أن الفلسفة القومية لا تتعمد أن تكون قومية ، ولا يسعى الفيلسوف إلى الكشف أولاً عن الخصائص القومية لبلاده لكي يبني مذهباً فلسفياً منطبقاً عليها . وإنما يمارس الفيلسوف تفكيره ، وتأتي أجيال تالية من الشراح تكشف خصائص مشتركة بينه وبين غيره من بني وطنه ، فتكون تلك الخصائص هي الروح القومية في الفلسفة . ومعنى ذلك أن المرحلة الأولى هي التفلسف - أعني ممارسة الفكر على أوسع نطاق ممكن ، وهي مرحلة لا نستطيع أن نقول أننا قد سرنا فيها بعد بما فيه الكفاية . فقبل أن تكون هناك " فلسفة قومية " ينبغي أن تكون هناك " فلسفة "

أولاً . ولا معنى لأن نؤكد ونلح - ونحن مازلنا فى أولى المراحل - على ضرورة صبغ فلسفتنا بالطابع القومى ، لأننا لو عرفنا كيف نمارس الفكر الفلسفى ممارسة سليمة عميقة ، فلابد أن يصطبغ هذا الفكر من تلقاء ذاته بالصبغة القومية .

وإذن ، فلنحرص أولاً على التفلسف ذاته : لنؤلف ونكتب ونشرح ، ثم نتعمق ونسير فى اتجاهات فكرية خاصة ، وسوف تتضح حتماً سماتنا القومية فى أفكارنا ، وسيكشفها غيرنا باستقراء مختلف أعمالنا ، كما كشفت سمات الفلسفات القومية الإنجليزية والفرنسية والألمانية من قبل . أما أن تعلو الأصوات هاتفة بإلحاح : لنضع فلسفة قومية!.. فما أظن أن هذا أفضل السبل إلى بلوغ الهدف الذى نريد .

* * * *

الفلسفة والتخصص العلمى (*)

*لا يجادل أحد ممن توافر له أبسط قدر من العلم بطبيعة الدراسة الفلسفية ، فى أن لهذه الدراسة موقعاً فريداً بين بقية الدراسات سواء منها الإنسانية والعلمية الخالصة . فعلى حين أن الفلسفة ، كما هو معروف ، أقدم من العلوم جميعاً ، فإنها هى المبحث الوحيد الذى مازال حتى اليوم يتساءل عن ماهيته ، ومازال موضوع تعريفها وتحديد مجالها يشغل قدراً كبيراً من اهتمام الباحثين فيها حتى اليوم ، بعد ألفى وخمسمائة عام على الأقل من التاريخ المتصل .

هذا الموقف الغريب الذى تنفرد به الفلسفة ، والذى يجمع بين القدم السحيق من ناحية ، والافتقار إلى التحدد فى طبيعتها الكامنة ذاتها من ناحية أخرى، يوحى إلينا بضرورة النظر إلى الفلسفة بمعايير ومقاييس تختلف عن تلك التى ننظر بها إلى سائر العلوم وبقية موضوعات النشاط الذهنى البشرى ، ويقنعنا بأن من السذاجة أن نطبق عليها آلياً تلك المبادىء التى سبق أن طبقت بنجاح فى ميادين العلوم المختلفة ، وفى الفروع الأخرى للدراسات الإنسانية .

ومن أهم هذه المبادئ ، مبدأ أدى تطبيقه فى كل فروع البحث العلمى إلى إحرازها تقدماً كبيراً ، وهو مبدأ التخصص ، الذى أخذت أهميته تتزايد كلما اتسع نطاق المعرفة التى تحصلها البشرية وتتراكم لديها جيلاً بعد جيل . ولقد كان من الطبيعى أن يطبق هذا المبدأ على ميدان الفلسفة ، منذ أصبحنا نجد فى جامعات العالم طلاباً يتخصصون فى الكيمياء ، وآخرين فى التاريخ ، وغيرهم فى " الفلسفة " . فهل يحق لنا أن ننظر إلى التخصص فى هذه الفروع جميعاً نظرة واحدة ؟ وهل

(*) مجلة الثقافة . العدد ٢٦ ، يناير ١٩٦٤ .

يكون مما يفيد تقدم المعرفة البشرية أن يتخصص الطالب فى الفلسفة مثلما يتخصص فى الكيمياء أو التاريخ ؟ بل هل يكون لكلمة " التخصص " ذاتها معنى واحد فى هذه الحالات جميعاً ؟

من الحقائق المعروفة أن الاشتغال بالفلسفة ظل وقتاً طويلاً لا يمثل " تخصصاً " بالمعنى المعروف . ففى الوقت الذى كانت الفلسفة فيه تضم فى ذاتها كل العلوم الأخرى أو عدداً كبيراً منها ، لم يكن المشتغل بالفلسفة متخصصاً بأى معنى من المعانى ، وإنما كان ساعياً وراء المعرفة على النحو الذى كانت فيه المعرفة ميسرة للناس فى ذلك الحين . فهو قبل كل شىء شخص يريد أن يعلم وأن يعرف ، ومن هنا كان اهتمامه بذلك المبحث الذى كانت تندرج فيه أهم حقائق العلم والمعرفة حينئذ . غير أن الموقف الراهن مختلف عن ذلك كل الاختلاف . فهناك عشرات بل مئات من العلوم وفروعها وأجزائها ، ولم تعد الفلسفة تمثل إلا واحد من ميادين أخرى متعددة ، تتزايد تشعباً وتفرعاً على الدوام . فماذا يكون مركز الباحث فى الفلسفة ، والمتخصص فيها ، فى مثل هذا الموقف ؟

فلنتأمل المسألة فى صورتها العينية ، ولنتتبع دراسة هذا المتخصص فى الفلسفة حتى نستطيع إصدار حكم صحيح على قيمة تخصصه . إنه فى كل الأحوال تقريباً شاب نال فى التعليم الثانوى - وما قبله من مراحل التعليم - نصيباً ضئيلاً لا يعدو أن يكون مدخلاً تمهيدياً إلى بعض فروع العلم . فحصيلته العلمية الحقيقية ضئيلة إلى أبعد حد ، وهو ينتظر إكمال هذه الحصيلة بدراسة فرع من فروع المعرفة البشرية بحيث يمارس من دراسته هذه تجربة العلم والمعرفة كما تتبدى فى هذا الفرع . وأستطيع أن أقول أن كل متخصص ، أيا كان ميدانه ، يحقق هذا الهدف ، أما فى حالة المتخصص فى الفلسفة ، فالمسألة موضوع شك .

فمن هذه الحصيلة الضئيلة التى تجمعت لدى الطالب قبل سنوات تعليمه الجامعى ، ينتقل فجأة إلى البحث فى أخطر مشاكل العالم وأعم مسائل الكون ، ويجد نفسه - دون أية مقدمات - يناقش مشكلات السلوك الإنسانى فى أعم صورها ،

ومشكلات غاية العالم وهدف الإنسان من الحياة ، ومعايير الأخلاق - كل ذلك ، وغيره كثير ، مما يدخل ضمن نطاق " التخصص " فى الفلسفة .

وهنا يظهر لنا بوضوح الفارق بين معنى التخصص فى الفلسفة وبين معناه فى سائر الميادين . ففى الفلسفة يناقش المتخصص موضوعات تفترض علماً سابقاً غزيراً . ولا أقول أنها تفترض علماً فى فرع معين أو فى ميدان خاص ، وإنما هى تفترض نضوجاً عقلياً عاماً وتمرساً عميقاً بتربة العلم والحياة . وبدون هذا النضوج والتمرس ، يغدو كل حكم من الأحكام العامة التى يصدرها هؤلاء " المتخصصون " سطحياً فجاً ، ولا يكتسب له موقعاً صحيحاً فى ذهن صاحبه ، وإنما يردده هذا دون فهم أة تعمق أو إدراك لمغزاه الحقيقى .

ذلك لان الفلسفة مازالت ، كما قال الأقدمون ، حباً للحكمة . والحكمة لا تأتى فى فراغ ، ولا تبنى فى الهواء ، وإنما ينبغى أن ترتكز على دعائم متينة ، ولا يتعين أن تكون هذه الدعائم " علماً " بالمعنى الخاص لهذه الكلمة - أعنى علماً وضعياً دقيقاً ، وإنما يكفى أن تكون تجربة عميقة فى ميدان من ميادين النشاط الذهنى للإنسان . ففى وسع المرء أن يناقش أعم مشكلات الكون ، وتكون مناقشته هذه مجدية لنفسه وللآخرين ، إذا كان - على سبيل المثال - عالماً متخصصاً ، أو مشتغلاً بشأن من شئون الفن أو الأدب ، أو باحثاً فى التاريخ . ولكن كيف ننتظر منه أن يتناول ، على نحو له جدواه ؛ هذه المسائل الفلسفية الخطيرة وهو لم يزل مفتقراً إلى الخبرة فى كل ميادين العلم والأدب والحياة ؟

إن الفلسفة ، أو الحكمة ، ليست فى رأيى جزء من " تعليم " المرء ، وإنما هى جزء من " ثقافته " . والفرق هائل بين التعليم والثقافة . فالتعليم عتاد أساسى لا غنى عنه للمرء كيما يواجه مسئولياته بوصفه فرداً يريد أن يكون نافعاً فى مجتمع . أما الثقافة فهى تكامل أطراف المعلومات التى جمعها المرء فى تعليمه ، وتكوينها كلا متناسقاً يرتبط من جهة بشخصية صاحبه ومن جهة أخرى بالمجتمع والعصر الذى يعيش فيه . أى أن الثقافة ، مع كونها تتويجاً للتعليم ، ليست جزءاً أساسياً منه . والخطأ الذى نرتكبه حين ننظر إلى الفلسفة على أنها تخصص يتفرغ له المرء فى

وقت مبكر ، هو أننا نعدها مرحلة من مراحل تعليم الفرد ، مع أنها في الواقع ليست على الإطلاق جزءاً من هذا التعليم بالمعنى الذى تكون به الكيمياء أو اللغات كذلك ، وإنما هى تتويج للتعليم أو ثمرة له . وهكذا أستطيع أن أقول ، دون أدنى حرج ، إن المرء لا يكمل تعليمه بدراسة الفلسفة ، لأن هذه الدراسة ليست امتداداً لأية مرحلة سابقة من المراحل التى مر بها تعليمه . وإنما هى تثقيف ، أى تنظيم لمعرفة أو خبرة ينبغى أن يكون المرء قد اكتسبها من قبل .

فأين إذن ينبغى أن يكون موقع الدراسة الفلسفية من بقية الدراسات ؟ فى رأيى أن الموقع الصحيح لهذه الدراسة إنما يكون بعد اكتمال المراحل المختلفة للتعليم . فأكمل صورة للدراسة الفلسفية هى تلك التى تأتى بعد اكتساب تجربة المعرفة فى أى ميدان من ميادين العلوم الإنسانية أو الطبيعية . أى أن الدراسة الصحيحة للفلسفة ينبغى ألا تبدأ إلا بوصفها " دراسة عليا " بالمعنى الذى نستخدمه اليوم للدلالة على كل دراسة تعقب المرحلة الجامعية المألوفة .

وهكذا يبدو لى أن أجل خدمة تسدى إلى الدراسة الفلسفية فى عصرنا الحالى ، هى أن تتحول من أقسام جامعية تمهد للتخرج إلى دراسات عليا تعقب التخرج ، ويقبل عليها أصحاب الميول الفلسفية من الخريجين بمحض إرادتهم ، بحيث تؤدى فى نفوسهم وظيفة التثقيف لا التعليم ، وبحيث تكون تتويجاً لتعليمهم ، لا جزءاً أساسياً منه . وعندئذ فقط تكون الفلسفة قد أدت مهمتها الحقيقية : وهى أن تزود النفوس بالحكمة ، لا بمقدار مكمل من العلم كما تفعل ميادين التخصص الأخرى .

وإنى لأعلم حق العلم أن الاعتراضات على هذا الرأى كثيرة . فمنها مثلاً ما يقول أن بلاداً أقدم منا عهداً بالثقافة الفلسفية تتبع نفس المنهج الذى ننتقده فى هذا المقال (وهل سنكون نحن أعمق شعوراً بالمشكلة من الألمان والفرنسيون ؟) مثل هذا الاعتراض لا يتعرض فى الواقع لجوهر المشكلة ، وإنما لشكلها الخارجى فحسب . وإذا كانت الفلسفة مازالت تدرس فى العالم كله بوصفها مرحلة من مراحل الإعداد التعليمى للشباب ، فإن هذا لا يمنع على الإطلاق من إجراء مناقشة فعلية

للرأى القائل بأن موقع الفلسفة فى العالم الذى نعيش فيه ينبغى ألا يكون ضمن مواد التخصص الأساسية ، وإنما بعدها .

كذلك قد يوجه إلى هذا الرأى اعتراض ذو صبغة شخصية ، فيقال إن كاتب المقال قد خضع بدوره لنفس هذا النوع الذى ينتقده من التعليم الفلسفى . وأنا أعترف بهذا الانتقاد اعترافاً كاملاً ، وأرجو أن ينظر إلى هذا المقال على أنه يمثل ، من هذه الناحية ، نوعاً من النقد الذاتى . والحق أن تجربتى الشخصية فى تدريس الفلسفة فى الجامعة طالما أثارت فى خواطر من ذلك النوع الذى أحاول فى هذا المقال أن أسجل طرفاً منه . ففى هذه التجربة كنت أواجه على الدوام شباباً نتلقاهم وهم فى معظم الأحوال دون العشرين ، ويكملون " تعليمهم " الفلسفى وقد تجاوز معظمهم العشرين بعام أو اثنين . هؤلاء الشبان السذج ، الذين لم يكتسبوا قبل التحاقهم بالجامعة إلا قشوراً من العلم ، كان يطلب إليهم دائماً أن يناقشوا أصل الكون والإنسان ومصيرهما ، وغاية الحياة وقيمها ومعايير السلوك فيها - كان يطلب إليهم أن يكونوا " حكماء " ولم يكتسبوا بعد من خبرة الحياة وتجربة العلم شيئاً ، ولم يتزودوا بأى قدر من العتاد الضرورى الذى لا يصبح المرء حكيماً بدونه . وكثيراً ما ساءلت نفسى : أى نمط من المتعلمين يمثله هؤلاء " الحكماء " الصغار ؟ وأى سلاح هذا الذى نزود به هؤلاء الشبان لنساعدهم على مواجهة الحياة ؟ وما جدوى الحكمة التى نلقنهم إياها ، وإن كانت مبنية على فراغ ؟ وهل يستطيع مواجهة مطالب الحياة فى القرن العشرين شخص تخصص ، من هذه السن المبكرة ، فى الفلسفة وكأنها ستملأ ذهنه بمضمون علمى - مثلما تملؤه الرياضيات واللغات أو العلوم الطبية مثلاً - مع أننا كلنا نعلم أن هذه ليست وظيفتها على الإطلاق ؟ ولقد كنت دائماً ، خلال تجربتى هذه ، أشعر بالهلع كلما استمعت إلى الأحكام التعليمية الشاملة التى يصدرها هؤلاء الشبان بشجاعة فائقة وقلب جسور . فهل ينتظر من الأحكام الفلسفية التى تصدر داخل مثل هذه الأذهان أن تكون صحيحة ؟ وحتى لو كانت صحيحة بمعنى أنها متفقة مع المعلومات الشائعة فى ميدان الفلسفة ، فهل هى تؤدى فى أذاهنهم ، وفى كيانهم الشخصى ، نفس الوظيفة التى يفترض من الأحكام الفلسفية أن تؤديها فى أذهان الحكماء ؟ وكيف يتسنى للمرء أن يصدر أعم وأشمل الأحكام على الحياة وهو لم يكتسب من خبرتها شيئاً ، أو أن يدرس " المناهج العلمية " أو " فلسفات العلوم " وهو لا يملك شيئاً من المادة العلمية التى تفترضها هذه الدراسات مقدماً ؟

إن البحث الفلسفي يقتضي أمرين أساسيين : هما النضوج العلمي ، والنضوج النفسي . أما النضوج العلمي فقد أصبح ضرورة من ضرورات العصر الذي نعيش فيه . ولو تجاهلناه وبنينا تفلسفنا على فراغ لكنا نغمض أعيننا عن أهم حقيقة من حقائق هذا العصر . وأما النضوج النفسي فهو حقيقة أخرى هامة أدركها أفلاطون ذاته منذ خمسة وعشرين قرناً ، حين دعا إلى تعلم الفلسفة بعد سن الثلاثين ، ولست أدري كيف يجوز لنا نحن أن نتجاهلها رغم وضوحها وضرورتها ، أو كيف استطعنا أن نبرر لأنفسنا إعطاء الحكمة لمن هم دون ريب غير متأهبين لتلقيها .

على أن للمسألة في رأيي وجهاً أعم من هذا الوجه التعليمي ذاته - وأعني به مركز الفيلسوف المتخصص ذاته في العصر الذي نعيش فيه . فطبيعة هذا العصر تحتم علينا أن نتساءل : أمازال في عالمنا هذا مكان للفيلسوف الخالص ، أم أن هذا العالم لا يتسع إلا لفلاسفة رياضيين ، أو فلاسفة اجتماعيين ، أو فلاسفة فنانين فحسب؟ وبعبارة أخرى فبعد أن كان موضوع البحث في القسم السابق هو نمط الشاب الذي لم يلم إلا بقشور من المعرفة . ويطلب إليه فجأة أن يكون فيلسوفاً ، والذي يخرج إلى الحياة وليس في جعبته إلا مجموعة من الأحكام العامة التي ترتكز على فراغ - أصبح موضوع بحثنا في هذا القسم نمطاً أعم هو ذلك المفكر الذي لا تتوافر له معرفة علمية متخصصة ، ولا يلم في هذا الميدان بأكثر مما يلم به الشخص العادي ، ومع ذلك يجرؤ على مناقشة أخطر المسائل وأشدها احتياجاً إلى المعرفة والأفق الواسع .

هذه المسائل الأخيرة الشائكة لا يمكن البت فيها برأي حاسم في الوقت الحالي ، وقد تكون واحدة من تلك المسائل التي لا يحسمها إلا المستقبل . ومع ذلك فإن معظم المحاولات التي تبذل من أجل إيجاد مكان للفلسفة في عصر العلم الذي نعيش فيه إنما يؤدي مباشرة ، أو سيؤدي في نهاية الأمر ، إلى إنكار نمط الفيلسوف المتخصص . فلنتأمل أهم هذه المحاولات لندرس مشكلتنا هذه من خلالها .

يرى الكثيرون أن أفضل وسيلة لضمان مكان للفلسفة في عالم اليوم هي تأكيد الوظيفة التعميمية للفلسفة . ومعنى ذلك أن مهمة الفلسفة قد تحولت من منافسة العلوم إلى تعميم النتائج التي تصل إليها تلك العلوم ومحاولة الوصول إلى نظرة شاملة إلى الكون تتميز عن النظرة العلمية باتساع نطاقها ، ولكنها ترتكز تماماً على ما يأتي به العلم من معرفة ، ولا تأتي من جانبها الخاص بجديد إلا في تنظيم

هذه المعرفة وتطبيقها على المشاكل الإنسانية والكونية القصوى . فإذا كانت هذه هى الوظيفة الوحيدة الممكنة للفلسفة فى عالم اليوم - علـى ما يقول أصحاب هذا الراى - فلابد أن يسبق الفلسفة إلمام واسع بالعلم ، إذ أن التعميم الـذى يمارس فى فراغ سيكون تشويهاً لصورة العالم لا تنظيماً له .

ومن جهة أخرى ، فهناك من يقصرون مهمة الفلسفة على تحليل تصورات العلم واللغة المستخدمة فيه ، وهؤلاء يفترضون ضمناً أن على المرء أن يكون متعمقاً فى العلم قبل أن يتفلسف ، إذ أن تحليل لغة العلم يقتضى دراية واسعة باتجاهات العلم وتطوراته القديمة والحديثة ، وفهماً لدلالة كل مصطلح فيه بالنسبة إلى تطوره العام .

وهناك أخيراً رأى ثالث يجعل من الفلسفة دراسة لمشكلات نهائية لا يتناولها العلم ، كالحرية ومعناها ومصير الإنسان وموقفه . وقد يبدو لأول وهلة أن أصحاب هذا الرأى هم الذين يجعلون من الفلسفة مبحثاً متخصصاً ، مادامت هذه الموضوعات تقف " إلى جوار العلم " ولا تندمج فيه ، ويظل لها كيانها الخاص ، المرتبط بماهية الإنسان ذاته ، مهما طرأ على العلم من تغير أو تطور . ولكن إمعان النظر فى هذا الموضوع يثبت لنا على نحو قاطع أن ربط الفلسفة بالموقف الإنسانى هو الذى يقضى تماماً على طابعها المتخصص . فحين تغدو الفلسفة مرتبطة بى من حيث أننى " إنسان " فحسب ، فعندئذ أكون قد ضللت نفسى والآخرين إذا ما ادعيت أننى المتخصص فيها دون سواى . ذلك لأن الفلسفة لا تعود فى هذه الحالة احتكار لأحد، وإنما يكون لكل شخص منها نصيب فى ميدانه الخاص . والفارق بين الفيلسوف وغير الفيلسوف لن يعود عندئذ فارقاً بين شخص اكتمل لديه الوعى بذاته وبموقفه من حيث هو إنسان ، وشخص آخر يعيش حياة سطحية لا تنعكس على ذاتها ولا تتأمل مشكلاتها بوعى ذاتى عميق . ومثل هذا الفارق الأخير لا يرتبط ضرورة بدراسة الفلسفة ، ولا يخضع للتخصص فيها ، وإنما هو فارق بين أنماط إنسانية وذهنية، بأعم معانى هذه الكلمة . وبعبارة أخرى فقد يكون المرء دارساً متعمقاً للفلسفة ، وقد يصل إلى أرفع درجات التفوق فى هذا الميدان ، دون أن يكون له نصيب فى عملية " التفلسف " . تبعاً للمعيار الذى يضعه أصحاب هذا الرأى ؛ لأن صلته بالفلسفة إنما هى صلة دراسات وكتابات وقراءات ، وليست صلة حياة وتجربة عميقة يعيشها بكيانه الكامل . وعلى العكس من ذلك ، قد ينطبق هذا المعيار على أشخاص لم يعرفوا الفلسفة معرفة علمية على الإطلاق ، إذا كان منهاجهم فى الحياة

يجعلهم يشعرون في كل لحظة بموقفهم من العالم ومن الآخرين ومـن أنفسهم شعوراً كاملاً . وهكذا فإن الفلسفة حين تغدو مرتبطة بإنسانية الإنسان ذاتها ، تبتعد عـن التخصص إلى حد تغدو معه عبـارة " الفيلسوف المتخصص " ، ومناقضة لذاتـها . وعندئذ على كل شخص أن يسلك في الحيـاة سبيله المعتاد ، وتصبح الفلسفة ، في الوقت ذاته ، نشاطاً موازياً للنشاط الذي يقوم به في حياته المعتادة - نشاطاً يزداد أو يقل شعوراً بذاته تبعاً لما يمر به الإنسان نفسه من تجارب ومواقف ، وتبعاً لنوع الحيـاة التي اختارها لنفسه .

والخلاصة أنه سواء أنظر إلى الفلسفة على أنها تأتي عند نقطة نهاية العلم ، كما يقول أصحاب الرأي التعميمي ، أم أنـها تـأتي عند نقطة بدايته ، كمـا يقـول أصحاب الرأي الوضعي التحليلي ، أم أنها تسير في خط موازي له ، وتحتل مجالاً غير مجاله ، كما يقول أولئك الذين يربطونـها " بوجـود " الإنسـان ، فإن وجـود " نمط " الفيلسوف المتخصص " أو " الفيلسوف بلا علم " يزداد صعوبة ، إن لم يصبح مستحيلاً، في كل هذه الأحوال . وهكذا يبدو أن الفلسفة مضطرة على الدوام إلى الاندماج بمحتوى علمي أو فني أو أدبي في ذهـن الإنسـان ، وأنها في عالمنا هـذا تـزداد بالتدريج عجزاً عن أن تملأ وحدها الفراغ الثقافي في أي ذهـن يريد أن يساير هـذا العالم ويؤدي فيه وظيفته الصحيحة . وقد يرى البعض في ذلـك انتقاصاً مـن قدرها ، ولكني لا أعتقد أن شيء من مكانة الفلسفة ينتقص إذا ما تحولت وظيفتها من التعليم إلى التثقيف ، ومن إمداد الذهن بمضمون معرفـي إلى تنظيـم المضمـون الـذي يستمده الذهـن مـن مصادر العلم الأخرى ، ومـن مهنـة متخصصة إلى نشاط خلاق تمارسه كل الأذهان إلى جانب أية مهنة أخرى يتخصص في إجادتها كل ذهن منـها على حدة .

* * * *

النظريات اليونانية فى فلسفة الفن (*)

*كان الشعب اليونانى فناناً بطبيعته ، إذ أنه ، بالإضافة إلى ما خلفه للعالم من روائع الآثار الفنية فى ميادين النحت والتصوير والعمارة والشعر والمسرح ، قد نظر إلى الحياة ، فى جميع مظاهرها نظرة يمكن أن يقال أنها فنية فى أساسها . فالدين اليونانى لم يكن فكرة أو عقيدة فحسب ، بل كان فى الوقت ذاته طقوساً وشعائر تسهم فى أدائها أنواع عديدة من الفنون ، ولم يكن من الممكن فصل أى من هذين الوجهيين عن الآخر أو إيجاد أى نوع من التمييز بينهما . والآلهة اليونانيون لم يكونوا قوى خفية تتحكم فى مسار العالم دون أن نعلم عنها شيئاً ، وإنما كانوا شخصيات فنية فى دراما هائلة ، وهى دراما الخلق والصيرورة الكونية ومصير العالم . كذلك لم تكن الأخلاق اليونانية أخلاقاً مجردة ، بل كانت فكرة الجمال ، وفكرة الانسجام ، تلعب فيها دوراً أساسياً . أما التربية فلم تكن أبداً تحصيلاً أو تكديساً للعلم ، بقدر ما كانت تحقيق التوازن الكامل بين الجسم والروح ، وتنظيم ملكات الإنسان على نحو يسوده أكمل قدر من التوافق .

غير أن الشعب اليونانى لم يتميز بالفن فحسب ، بل تميز أيضاً بالفلسفة . أى أنه لم يكن يكتفى بالخلق والإبداع ، بل كان يبذل جهداً كبيراً فى تحليل هذا الخلق والإبداع ، والتفكير فيه بوعى دقيق . ومن هنا ، فكما ترك لنا اليونانيون مجموعة من أروع الآثار الفنية ، فكذلك تركوا أولى النظريات التى احتفظ بها تاريخ البشر فى مجال الفن . ولذا كان معظم الباحثين فى علم الجمال يبدأون دراستهم بالنظريات الجمالية اليونانية ، بوصفها أول محاولة للتفكير الواعى فى الأسس

(*) مجلة " المجلة " ، العدد ٩٣ ، سبتمبر ١٩٦٤ .

الجمالية للخلق الفني . ولعل النظريات الجمالية الكبرى ، التي سنوردها في هذا المقال لأشهر الفلاسفة اليونانيين ، كفيلة بأن توضح مدى عمق التفكير الجمالي اليوناني على المستوى النظري ، مثلما توضح آثارهم الفنية مدى عمق تجربتهم الجمالية على المستوى العملي .

النظرية الأخلاقية عند أفلاطون :

من الممكن القول أن آراء أفلاطون في الفن تكون أول نظرية جمالية عامة محددة المعالم ظهرت في تاريخ الفلسفة . صحيح أن الإنتاج الفني قديم قدم البشرية ذاتها ، ولكن التفكير الواعي في معنى الفن وقيمته ، وتحديد العناصر التي تجعل العمل الفني جميلاً ، كل هذه أمور كان لابد من أن يمر وقت طويل قبل أن تصاغ في صورة نظرية واضحة المعالم .

ولكي نتبين طبيعة الجو الذى صاغ فيه أفلاطون نظرياته الجمالية ينبغي أن نبدأ بكلمة عن العلاقة بين فن كالشعر وبين الفلسفة في العصر الذى تقدم فيه أفلاطون بآرائه ، وبذلك يتسنى لنا أن نضع آراء أفلاطون في سياقها التاريخي الصحيح . فقد نشأ التفكير في علم الجمال ، عند اليونانيين ، في جو من التنافس والصراع بين الشعر والفلسفة . واضطر الفلاسفة ، إخلاصاً منهم للحقيقة ، إلى الحملة على الشعراء الذين كانوا ينافسونهم في إدعاء الحكمة والمعرفة . ولم يكن أفلاطون في الواقع أول فيلسوف يوناني يحمل على الشعراء ويندد بادعاءاتهم ، بل سبقه إلى ذلك فلاسفة آخرون اتفقوا جميعاً على أن الشعراء يقدمون إلى الناس صورة مزيفة عن العالم وعن الإنسان والآلهة . والواقع أن فناً كالشعر لم يكن يؤدى في حياة اليونانيين دوراً سطحياً على الإطلاق ، ولم يكن تأثيره فيه يقتصر على ما يبعثه في نفوسهم من المتعة الجمالية ، وإنما كان له في حياتهم دور أساسي . فملاحم هوميروس كانت بالنسبة إلى العصر اليوناني أشبه بالإنجيل بالنسبة إلى العصر المسيحي فيما بعد . وكانت الأساطير التي هي المادة الخام لهذه الملاحم تقوم بمهمة تعليم الذهن الشعبي وتشكيله في آن واحد . ولم يكن اليوناني العادى ينظر إلى هذه الملاحم على أنها مجرد قصص مثير يروى بطريقة إيقاعية ، ويكون عالماً

خيالياً مصطنعاً ، وإنما كان يعدها حجة فى الشئون المتعلقة بالحرب والسياسة والعلاقات الاجتماعية والدين والحياة الأخرى . ومن المعروف أنه لم تكن لدى اليونانيين القدماء كتب دينية مقدسة أو هيئة دينية تضع الدين فى صيغ ثابتة يتقيد بها الناس ، ومن هنا كانوا يرجعون إلى الشعراء ليسترشدون بهم فى الشئون المتعلقة بالسلوك فى الحياة . ولما كانت الفلسفة قد ظهرت بين اليونانيين لتطالب لنفسها بنفس هذه الوظيفة ، أعنى وظيفة تقديم تفسير للعالم وتوجيه الإنسان أخلاقياً فى سلوكه ، فقد كان من الطبيعى أن يحدث الصدام بين الفلاسفة وبين الشعراء . ونظراً إلى أن الشعر يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالموسيقى ، ولاسيما عند اليونانيين الذين كانت أشعارهم تلقى بطريقة غنائية إيقاعية ، كما يرتبط أيضاً بفنون أخرى كالفن المسرحى، فقد كان من الطبيعى أيضاً أن يؤدى هذا الصدام إلى صراع له طابع أشمل ، بين الفلسفة وبين الفن بوجه عام .

هذا التمهيد ، كما قلنا ، ضرورى لكى ندرك طبيعة الجو الفكرى الذى ظهرت فيه نظرية أفلاطون الجمالية . فعلى أى نحو إذن كان أفلاطون يفهم الفن فى معناه العام ؟ يعنى أفلاطون بالفن أولاً : ما اكتسبه الإنسان من مهارات أساسية تؤدى إلى الوفاء بحاجاته الأولية التى لا تستطيع الطبيعة تلبيتها . فالفن هو ما يضيفه الإنسان بذهنه إلى الطبيعة ، ويمارس فيه مهاراته التى يكتسبها بعد خبرة طويلة . على أن الفن سرعان ما ينتقل عنده إلى معنى آخر أعمق ، يصبح فيه عملية واعية يمارسها الإنسان فى ذهنه غاية يحددها مقدماً : فهو يقتضى معرفة دقيقة ، ويسير تبعاً لغاية معينة . وبعبارة أخرى فلكل فن خير يأمل منه ، وهدف يسعى إلى تحقيقه . وهكذا يرتبط البحث فى الفن بالمعانى الأخلاقية منذ بداية الأمر .

ولقد كان من الطبيعى أن تتركز أول نظرية فى علم الجمال على فكرة التقليد أو المحاكاة . فحتى يومنا هذا نجد كثيراً من العقول الساذجة تنظر إلى الفن على أنه محاولة لمحاكاة الطبيعة . وتلك هى النظرة السائدة عن طبيعة الفن عند أفلاطون . فالفنان فى رأيه قادر على محاكاة كل شىء . وكما يقول هذا الفيلسوف فى إحدى فقرات محاورة " الجمهورية " : " إن الفنان يستطيع أن يصنع النباتات

والحيوانات ، ويصنع ذاته وكل الأشياء الأخرى ، من أرض وسماء ، وما يعلو في السماء ويكمن في باطن الأرض ، بل يستطيع أن يصنع الآلهة أيضاً - ألست ترى أن هناك وسيلة تستطيع أن تفعل بها أنت نفسك ذلك ؟ .. إن كل ما عليك أن تظل تدير مرآة حولك ، وسرعان ما تجد نفسك قد صنعت الشمس والأرض وذاتك في المرآة وحدها " . وهكذا يشبه أفلاطون عمل الرسام بهذه العملية التي يدير فيها الإنسان مرآة من حوله ليصنع منها مظاهر وخيالات للأشياء . فإذا رسم الفنان كرسياً ، فلهذا الكرسي مرتبة ثالثة من حيث الوجود : فهناك أولاً " فكرة الكرسي " كما توجد في الذهن الإلهي ، وهناك " ثانياً الكرسي الفعلي " الذي يصنعه النجار ، " وثالثاً مظهر الكرسي أو صورته " كما يرسمها الفنان . وعلى ذلك يكون العمل الفني في المرتبة الثالثة من مراتب الوجود ، لأنه لا يتناول الأفكار الثابته للأشياء ، أو المثل كما يسميها أفلاطون ، ولا يتناول الأشياء الجزئية التي نراها في العالم الواقعي ، وإنما يتناول مظاهر لهذه الأشياء الجزئية فحسب . وهكذا يرتبط رأي أفلاطون في الفن بنظريته الفلسفية المعروفة باسم نظرية المثل ، التي ترتب فيها الموجودات ترتيباً تنازلياً ، يبدأ بتلك الأفكار الثابتة المسماة بالمثل ، وينتقل إلى الأفراد الجزئية الهائلة العدد ، والتي تشارك كل مجموعة منها في مثال واحد ، وينتهي إلى ظلال الأشياء أو مظاهرها كما يصورها الشعراء والفنانون . فالفن إذن محاكاة ، وهو ليس محاكاة للموجودات في أعلى مراتبها ، أعني للمثل ، وإنما هو محاكاة للأشياء الجزئية الفردية الزائلة ، ومن هنا كان يحتل أدنى مرتبة الوجود . وإذا كان من الشائع اليوم وصف الفنان بأنه خالق ، فإن أفلاطون لم يكن ليقبل وصفاً كهذا على الإطلاق : ذلك لأن الفنان في نظره مقلد فحسب . وهو يأتي في المرتبة الثالثة بعد الخالق الحقيقي ، وهو الخير الكوني أو مثال المثل ، وبعد الصانع الذي يصنع أشياء جزئية ملموسة يحاكي بها المثل ويقلد عالم الأفكار الثابتة .

وعلى اساس فكرة المحاكاة هذه تتخذ نظرية أفلاطون في الفن طابعاً أخلاقياً واضحاً : ذلك لأن الفن يتصف بنفس صفات الأشياء التي يحاكيها . فينبغي إذن أن يخضع لنفس القيود التي يخضع لها الناس هذه الأشياء في حياتهم الفعلية .

فإذا كنا فى هذه الحياة مثلاً نحرم السرقة ونعدها جريمة فى حق المجتمع ، فمن واجبنا أيضاً أن نحرم الشعر الذى يتحدث عن السرقة ويجعلها تبدو أمراً محبباً إلى نفوس الناس . وربما قيل أن تأثير التقليد أضعف من تأثير الأصل ، ولكن الواقع أن المحاكاة الفنية أشد إثارة للنفوس ، لأن الفنان مبالغ بطبيعته ، ولأن الفن أقرب صلة إلى الانفعال . وإذن فمن الواجب إخضاع الفن لقيود تشريعية صارمة بحيث نطبق على الأفعال التى يدعو إليها الفنان نفس الأحكام التى نطبقها على نظائرها التى تحدث فى الحياة الواقعية .

كذلك نصل إلى هذه النتيجة ذاتها إذا تأملنا الأثر الداخلى الذى يتركه الفن فى النفوس . فالفن يبعث فينا نوعاً من اللذة ، ويرتبط بأفعالنا أوثق الارتباط ، وله فينا تأثير أشبه بالسحر الخلاب . وهذا التأثير حده كافٍ للحملة عليه فى نظر أفلاطون : إذ أن التأثر بهذا السحر هو ذاته ابتعاد عن الحقيقة ، وانخداع بوهم باطل . والفن ، بما يبعثه فى الإنسان من لذة ، يتقاذف النفس البشرية وكأنها ألعوبة فى يده ، فتراه يعلو بها أحياناً إلى قمة السرور ، وينزل بها أحياناً أخرى إلى حضيض الحزن والألم ، ويظل الإنسان نهباً لهذه الانفعالات ، يمتلئ بها ويفرغ منها كأنه وعاء خاو . فالفن إذن يبعث فى النفس البشرية حالة من عدم الاستقرار نتوهم خطأ أنها متعة ، وفى هذا يجد أفلاطون سبباً آخر للحملة عليه . ففى هذه اللذة التى يبعثها فينا خطورة ، لأنها تؤثر حتماً فى واجباتنا الاجتماعية . ويرى أفلاطون أن هذه الصفة واضحة فى الموسيقى بقدر ما هى واضحة فى الشعر . ومن الطبيعى أن الموسيقى فى نظر أفلاطون تعجز عن محاكاة الموضوعات الخارجية محاكاة مباشرة، وإنما هى تحاكى ، أو على الأصح تصور ، أحوالاً للنفس البشرية . ومن هنا يصبح المعيار الذى يحكم به أفلاطون على الموسيقى هو نوع الحالة النفسية أو الخلق الذى تثيره الموسيقى فى نفس الإنسان .

* * * *

ويؤكد أفلاطون أن الأحوال التى تثيرها الفنون المختلفة ، وخاصة الموسيقى ، فى الإنسان ، تتغلغل فى نفسه تدريجياً حتى تصبح طبيعة ثابته ، أى أن

النمو النفسي للمرء يتحدد من خلال الانفعالات التى يمر بها ، والتى تلعب فيها الفنون دوراً كبيراً . ومن هنا كان من الواجب الحرص على إخضاع النشء للمؤثرات الفنية الصالحة وحدها ، واستبعاد كل فن يبعث فى نفسه عزيمة خائرة أو يولد فيه صفات الجبن والغش والخداع . وهكذا يبدو أن أفلاطون ، رغم كل ما يبديه من عداء لأنواع معينة من الفن ، يعترف ضمناً بما للفن من تأثير هائل فى النفوس ، ، وبدوره الكبير فى التربية ، وبقيمته الأساسية بوصفه سلاحاً أخلاقياً من الطراز الأول .

ومن الواضح أن هذه الآراء قد تكررت مراراً خلال تاريخ التفكير الجمالى . ومن أشهر الأمثلة الحديثة لها ، النظرية التى عرضها الكاتب الروسى الشهير تولستوى فى كتابه " ما الفن ؟ " . فهو يرى أن الفن نوع من التبادل المقصود للمشاعر ، وأنه رغم كونه محايداً أخلاقياً ، فإنه لا يستحق أن يقبل إلا إذا أثار فينا مشاعر تتمشى مع غاية الحياة وخيرها كما يحددهما المجتمع فى عصر معين . وعلى أية حال فلسنا بحاجة إلى الخوض فى تفاصيل نظرية تولستوى ، التى تنتهى إلى نتائج مشابهة لتلك التى انتهى إليها أفلاطون ، رغم ارتكازها على دوافع وقيامها على أسس مختلفة كل الاختلاف عن دوافع نظرية أفلاطون وأسسها . فالنظرية الأخلاقية فى الفن متشابهة فى طابعها العام ، ولها أينما ظهرت عيوب ومزايا واحدة .

*فما هى إذن أهم عيوب هذه النظرية ؟ أوضح هذه العيوب أنها تخلط بين البحث عن المنفعة العملية والفائدة الأخلاقية وبين المتعة الفنية أو الجمالية ذاتها . فمن الصعب أن يعترف المرء بأن الفن لا ينبغى تقديره إلا بما فيه من دعوة أخلاقية ، لأن الفن يغدو عندئذ نوعاً من المواعظ ، بل تصبح المواعظ ذاتها أعظم قيمة منه ، فضلاً عن أنها سبيل أيسر للوصول إلى الهدف المطلوب ، ولو تأملنا الأسس التى نحكم بها على الأعمال الفنية ، لما وجدنا الأساس الأخلاقى واحداً منها :فقد يحدث أن يفضل الناس عملاً فنياً يؤدى إلى نوع من التهاون الأخلاقى . والأكثر من ذلك شيوعا ألا ينظر الناس إلى المضمون الأخلاقى للعمل الفنى على الإطلاق . وهم فى ذلك على حق إذ أننا فى تجربتنا الجمالية لا ننظر إلى الفنان على أنه معلم يلقننا

درساً فى الأخلاق ، ولا نعجب بلوحاته أو بموسيقاه بناء على ما تبعثه فينا من معانى الفضيلة وحسن السير والسلوك . ولنتساءل بعد ذلك : أية أخلاق هذه التى يريدنا أصحاب هذه النظرية أن نطالب بها فى كل عمل فنى نستمتع به ؟ أهى أخلاق طبقة معينة ، أم عصر كامل ، أم أخلاق الحكام ؟ إن أفلاطون يؤكد أن الفيلسوف ، بوصفه الشخص الذى يعرف الخير والشر أكثر مما يعرفها غيره من الناس ، وبوصفه أقدر الناس بتولى مقاليد الحكم فى الدولة المثالية ، هو القادر على أن يحدد لنا الفن المقبول والفن الغير مقبول . وعلى عكس ذلك يدعو تولستوى إلى أن يكون كل فن مفهوماً ومقبولاً لدى أبسط فلاح ، وإن كنا لا نستطيع أن نفترض أن " أبسط فلاح " هذا سيكون بالضرورة شخصاً أخلاقياً تتمشى أحكامه مع الخير ومع الفضيلة . والمهم فى الأمر أن أحدهما يضع المعيار فى أعلى درجات السلم الاجتماعى والفكرى ، أى عند الحاكم الفيلسوف ، والآخر يدعه فى أدنى درجاته ، أى عند الفلاح البسيط ، وهذا وحده شاهد على أن القول بوجوب اتباع الفن للأخلاق ليس كافياً وحده ، إذ أننا سنظل نتساءل دائماً عن نوع الأخلاق التى ينبغى أن يتبعها الفن ، وسندخل فى خلافات جديدة حول تفضيل نظم القيم المختلفة للناس . وعلى أية حال فمن الواضح أن مغزى العمل الفنى أعمق وأوسع من مثل هذه الخلافات الضيقة ، فالعمل الفنى العظيم يضعنا وجهاً لوجه أمام ماهية الإنسان ذاتها ، أعنى الإنسان من حيث هو موجود له موقف معين من الكون ومن عالم الناس ، وهو أعم وأشمل من أن يرتبط بهذا النظام الأخلاقى أو ذاك ، والمتعة الجمالية ذاتها شىء يختلف كل الاختلاف عن الاعتبارات العملية المتعلقة بالسلوك الأخلاقى الناجح . والأمر المؤكد أن كبار الفنانين لم يخلقوا أعمالهم وفى أذهانهم غايات أو نوايا أخلاقية ، ولم يبدعوا وهم يرمون إلى تحسين أخلاق الناس أو إعطائهم دروساً فى الفضيلة . ولو أصبحت الغاية الوحيدة للفن هى غرس الأخلاق الحميدة فى النفوس ، لانحط مستوى الفن انحطاطاً شديداً ، بينما لا تفيد الأخلاق ذاتها شيئاً من كل ما يقدمه الفنانون من مواعظ .

ومثل هذا يقال عن ارتباط الفن باللذة عند أفلاطون . فالمنطق السليم لا ينكر أن الفن يجب نوعاً من اللذة ، وإلا لما كنا نجد العمل الفنى جميلاً : إذ أن العمل الذى نتذوقه دون لذة حاضرة أو مأمولة لا يمكن أن يكون فى نظرنا جميلاً على الإطلاق . ولكن هذا الارتباط باللذة لا يعنى أن الفن مجرد وسيلة لالتماس اللذة بأى ثمن : إذ أن من المعترف به أن بعض اللذات تنطوى على الشر إما فى ذاتها أو بما تجلبه من النتائج . ولكن الواقع أن الخلق الفنى وتذوق الجمال هما مظهران لنشاط مرغوب فيه لذاته . ولو كان الفن مجرد وسيلة لاكتساب اللذة أو مداعبة الحواس لكان من واجبنا أن نستبدل به وسائل أخرى تعطينا من اللذات قدراً أعظم ، ولكان من الصعب على المرء ، على حد تعبير أحد الكتاب ، أن يفاضل بين علبة السجائر وبين شكسبير . فإذا قيل ، رداً على ذلك ، أن على المرء أن يفضل ذلك النوع الخاص من اللذة المسمى بالفن ، لكان فى هذا اعتراف بالمطلوب ، لأنه يعنى أن ما يجذبنا إلى الفن ليس اللذة فى ذاتها ، وإنما أمور أخرى نسلم بوجودها فى العمل الفنى ، وبعدم وجودها فى بقية الموضوعات المحسوسة الأخرى .

أما فكرة المحاكاة ، التى تبنى عليها هذه النظرية الأخلاقية فى الفن ، فإن فيها عيوباً واضحة ، أبرزها أن هناك أنواعاً من الفن لا تحاكى شيئاً على الإطلاق ، وكذلك أنواعاً من الجمال لا تنطوى على تصوير أو تقليد لشىء . ومن أمثلة هذه الأنواع ، جمال الطبيعة ، وجمال الفن الزخرفى والفن المعمارى ، وفن الرقص . ولا يمكن أن تستقيم نظرية أفلاطون إلا إذا استطاع أن يدخل ضمنها هذه الفنون جميعاً . ومما له دلالته أن أفلاطون لم يتحدث ، فى الكتاب العاشر من محاورة " الجمهورية " ، الذى هاجم فيه الفن على أساس فكرة المحاكاة ، إلا أن فن الشعر والتصوير ، وأغفل الفنون الأخرى التى هى بطبيعتها غير محاكية . . والواقع أننا ، حتى فى الحالات التى يكون فيها الفن محاكياً ، نرى الأصل فى كثير من الأحيان فلا نعجب به إعجابنا بالتقليد الذى هو العمل الفنى ، فلابد إذن أن يكون بينهما شىء من الفارق الذى يعلل هذا الإعجاب . أما التقليد الحرفى فقد يكون أمراً مسلياً

، ولكنه لا يثير فينا متعة جمالية ، والدليل على ذلك أن القردة أقدر على ذلك من معظم الناس .

وفى آراء أفلاطون الجمالية ، بعد هذا ، عيب أساسى ، هو ارتباطها بنظريته الفلسفية المعروفة باسم نظرية المثل ، بحيث أن المرء يستطيع أن يرفض كل هذه الآراء الجمالية إذا لم يوافقه على نظرية المثل ، وإذا لم يكن يؤمن بأن للأفكار أسبقية فى الوجود على الأشياء الجزئية الواقعية ، أو بأن الأولى هى الثابتة . بينما يقل الثبات وتنعدم الوحدة والنظام كلما ابتعد المرء عنها هبوطاً فى سلم الموجودات . والواقع أن هذه النظرية عندما تطبق على الفن تؤدى إلى نتائج ممتنعة غاية الامتناع : إذ هى تفترض ضمناً القول بأن الصانع ، كالنجار الذى يصنع الكرسى فى المثل الذى ضربناه من قبل ، أفضل من الفنان ، لأن الأول على الأقل يحاكى المثل الفكرية مباشرة ، بينما الثانى لا يحاكى إلا ما أنتجه الأول بالمحاكاة . وعلى حين أن الصانع يتصل مباشرة بالمثل ، وينتج شيئاً واقعياً ملموساً ، فإن الفنان لا ينتج إلا ظلالاً وأوهاماً فى أدنى مراتب الوجود . ولعل هذه النتيجة وحدها كافية لإثبات مدى استحالة تطبيق مثل هذه النظريات الميتافيزيقية فى مجال الفن .

ولنتساءل فى هذا الصدد : لماذا أصر أفلاطون على القول بأن الفنان يقلد الأشياء الجزئية ، ولم يقل أنه ، إذا كان مقلداً ، فإنه يقلد المثل الفكرية العامة ؟ هل الفنان بالفعل ، فى خلقه لعمله الفنى ، يصور الأشياء الفردية الجزئية الخاصة ، ولا يضع فى اعتباره الفكرة أو المثال أبداً ؟ إننا نعترف أن موضوعات الفن جزئية ، بمعنى أن الكاتب مثلاً يرسم فى روايته شخصية فردية محددة ، لها اسم معين وطبيعة واحدة ، وظروف خاصة فى الحياة . ولكن الفنان كثيراً ما يتناول ، من خلال هذه الشخصية الجزئية ، نمطاً عاماً ، يمثل الفكرة بأسرها ، لا تحققها الجزئى فى هذا الفرد أو ذاك . ولنقل من ناحية أخرى ، إن المثال الأفلاطونى ذاته شىء يصعب تصوره بالفكر المحض ، وربما كانت أفضل وسيلة لتقريبه إلى الأذهان هى تأمله من خلال العمل الفنى . فحين يعرض الفنان شخصية إنسانية جزئية خاصة ، قد يعرض لنا من ورائها أنموذجاً كاملاً للإنسان ذاته . صحيح أنه لا يزعم أنه يصور الإنسانية كلها ، من

حيث هى فكرة واحدة ثابتة لا تتغير ، كما أراد أفلاطون من المثل أن تكون ، ولكنه على أية حال يخرج فى عمله الفنى عن حيز الفردية الضيقة ، بحيث يمثل فى " روميو وجولييت " مثلاً المحبين فى كل زمان ومكان ، ويمثل فى " الأخوة كارامازوف " أزمة الإنسان الحديث بأسرها ، بالإضافة إلى ما ينطوى عليه من العملين ، بطبيعة الحال ، من عناصر خاصة لا تفهم إلا فى سياق محدود . وبعبارة أخرى ، فإذا كان فى وسع الإنسان أن يتصور نماذج لعالم مثالى يعلو على الجزئيات الفردية التى يتعامل معها الناس فى حياتهم اليومية ، فأقرب شىء إلى هذه النماذج هى تلك الموضوعات التى يخلقها الفنان . وهذا يؤدى بنا إلى قلب أوضاع نظرية أفلاطون ، بحيث يحتل العمل الفنى المرتبة الأولى بدلاً من الثالثة ، أو على الأقل يصبح هو أقرب الأشياء التى يمكننا تصورها إلى هذه المرتبة وإلى طبيعة المثال أو الفكرة الكامنة من وراء الجزئيات .

فإذا انتقلنا إلى الجانب الإيجابى من آراء أفلاطون ، ومن نظريته الأخلاقية بوجه عام ، كان علينا أن ننبه أولاً إلى أن قدراً كبيراً من سوء الفهم ، بالنسبة إلى هذه النظرية القديمة ، يرجع إلى الاختلاف فى فهم معانى المصطلحات بين اللغات القديمة واللغات الحديثة . فالكلمة اليونانية المعبرة عن الشاعر ، تعنى أيضاً الصانع أو الفاعل ، وكان يشيع استخدامها بين اليونانيين للدلالة على كل فنان يخلق شيئاً أو يصنعه بعد أن لم يكن موجوداً . وهكذا فإن الكلمة ، حتى عندما تستخدم بمعناها الضيق ، وهو معنى الشاعر ، تحمل دائماً ارتباطات أوسع من هذا المعنى . وهذا يصدق أيضاً على الكلمة المعبرة عن الموسيقى : فهى أحياناً تشمل كل الفنون والآداب ، أى كل ما يرتبط بربات الفن والأدب ، وهذا هو المعنى الذى يقصده أفلاطون حين يتحدث عن العنصرين الأساسيين اللذين ينبغى أن تتضمنهما التربية ، وهما الموسيقى ، أى التربية الروحية ، والرياضة البدنية ، أى التربية الجسمية . بل إن هذا الاختلاف يظهر بوضوح فى كلمة الفن ذاتها : فالفن عند اليونانيين يشمل ، بالإضافة إلى معناه المألوف لدينا اليوم ، الفنون الصغرى والحرف اليدوية والصنائع العملية ، أى أن التقابل الحديث بين الفن الجميل والصنعة لم يكن قد عرف بعد .

ويرى بعض الباحثين أن هذا التوسع في معنى الفن هو أمر تتميز به النظرة اليونانية في مجموعها عن النظرة الحديثة التي ضيقت مجال الفن أكثر مما ينبغي ، حين أخرجت من ميدانه أنواعاً من النشاط تنتمي بالتأكيد إلى مجال التنظيم المعقول للموضوعات الحسية التي يتعامل معها الإنسان .

ورغم كل العيوب التي أشرنا إليها من قبل في صدد فكرة المحاكاة ، فمن المؤكد أن لهذه الفكرة أساساً ثابتاً في التجربة الفنية ذاتها ، هو أن الفن ، في معظم اتجاهاته ، يصور شيء ما . وقد لا يعترف أنصار الفن التجريدي المعاصر بذلك ، ولكن كثيراً من الرسامين والنحاتين قد اعترفوا بأنهم يصورون في أعمالهم موضوعات معينة ، بل يحاكونها أحياناً . كما أننا نقول عن الروائي أو الكاتب المسرح أو الشاعر أنه يصور شخصيات أو مشاعر معينة بدقة . بل إن أكثر مدح نوجه إلى الأديب القصاص هو أن نصف حوادثه بأنها طبيعية ، وشخصياته بأنها صادقة ، ولغته بأنها مماثلة لتلك التي يستخدمها الناس بالفعل . وإذا كان أفلاطون قد عبر في نظريته عن طبيعة عصره الذي درس فيه المثالون تفاصيل الجسم البشري بدقة ليحاكوها في اعمالهم على نحو علمي دقيق ، فإن آراءه تغدو أقرب إلى فهمنا إذا تذكرنا تلك الدراسات الطويلة التي قام بها رسامون محدثون للظواهر الطبيعية التي يحاكوها في لوحات أصبحت لها منذ ذلك الحين شهرة عالمية .

وأخيراً ، فإن الانتقادات التي يمكن أن توجه إلى النظرية الأخلاقية في الفن كثيرة ، ولكن سيظل من الصحيح رغم كل ذلك أن التجربة الجمالية تجعلنا أناساً أفضل ، وأنها تهذب مشاعرنا وتجعلها أقل عنفاً وأكثر إنسانية ، وتبلغنا بالتالي رسالة لا شك في أن لها طبيعة أخلاقية . وإذا كان من الخطأ أن يطلب إلى الفنان أن يقدم إلينا دروساً مباشرة في الأخلاق ، فمن المؤكد أن هذه الدروس موجودة ، حتى لو لم يتعمدها الفنان . وهي تتمثل في قلب التجربة الجمالية ذاتها . . في ذلك السر الغامض الذي يتميز به العمل الفني العظيم ، حين يضفي على مشاعرنا رقة لا ندرك مصدرها ، ويجعلنا - على نحو لا نفهمه بوضوح - نبعد عنه مشاغلنا ومصالحنا الجزئية ونزداد اقتراباً من إنسانية الإنسان .

النظرية الواقعية عند أرسطو :

أما أرسطو فكان أول من خصص مؤلفاً عن موضوع فى صميم علم الجمال ، هو كتاب الشعر . ورغم أن موضوع البحث فى هذا الكتاب كما هو واضح من عنوانه، هو الأدب ، بل الأدب المنظم ، فإن الكتاب أول مؤلف نظرى خصص كله لمناقشة المسائل الجمالية ، فضلاً عن إنه تضمن إشارات موجزة إلى مختلف الفنون ، وإلى طبيعة التجربة الجمالية بوجه عام . ولم يكن كتاب الشعر هو الوحيد الذى عالج فيه أرسطو الموضوعات الفنية ، وإنما تضمنت كتبه الأخرى ، ولاسيما كتاب السياسة ، أبحاثاً هامة فى هذا الموضوع .

ولقد كان الأسلوب الذى تناول به أرسطو موضوع الفلسفة الجمالية مختلفاً كل الاختلاف عن طريقة أفلاطون فى معالجة هذا الموضوع . فأرسطو ينقلنا إلى جو علمى جديد ، خلا من تلك النزعة الشعرية الواضحة التى تميزت بها طريقة أفلاطون فى الكتابة . ولم يكن أرسطو يشعر على الإطلاق بذلك التوتر الذى أحس به أفلاطون بين مزاجه الشعرى الخاص وبين رفضه الفلسفى للشعر ، ومن هنا كان أرسطو أقدر على التحليل العلمى الهادئ من أفلاطون ، وأقدر منه أيضاً على المضى فى أبحاثه بحيث تتفرع الموضوعات عنده إلى ميادين أدق وأعمق .

والأهم من ذلك أن أرسطو كان يتميز بموقف فلسفى عام أقرب إلى الواقعية كثيراً من أفلاطون ، وكان لهذا الموقف تأثير هام فى صبغ نظريته الجمالية بالصبغة الواقعية . فهو لا يحمل على الواقع وعلى عالم الجزئيات كما فعل أفلاطون ، ولا يهاجم العالم المادى من الوجه الأخلاقية مثله ، وإنما يتصف العالم فى نظره بالدينامية والحرية ، وبالغرضية التى تتغلغل فى أدق تفاصيله . وبعبارة أخرى فللطبيعة ذاتها ، فى كل أفعالها ، غاية يمكن أن توصف بأنها جمالية بمعنى ما ، ولها فى كل شىء حكمة وخطة مرسومة . وسوف نرى بعد قليل إلى أى حد يمكن أن تؤثر نظرة أرسطو الواقعية هذه إلى الطبيعة فى فلسفته الجمالية بوجه عام .

* * * *

ولكى نوضح العناصر الرئيسية فى نظرية أرسطو فى الفن ، سنقتبس أجزاء من تعريف للشعر ورد فى مستهل كتابه ، ويمكن أن ينطبق على مجال الفن بأسره . ففى التعريف يقول أرسطو : " إن أصل الشعر راجع إلى سببين ، كل منهما يرتد إلى ميول طبيعية . الأول هو المحاكاة ، وهى متأصلة فى البشر منذ طفولتهم وما يلى ذلك من فترات العمر . . كما أن التمتع بالمحاكاة متأصل فى الناس جميعاً . وهذا أمر يشهد به الواقع ذاته ، إذ أننا نستمتع برؤية أدق صور الأشياء التى نكره أن ننظر إليها فى حقيقتها ، كصور أبشع الحيوانات أو الجثث . والسبب الثانى هو أن الناس جميعاً ، لا أهل العلم فقط ، يستمتعون برؤية الأشياء من جديد ، إذ أن هذه تتيح لهم فرصة التعرف والاستدلال على كِل شىء على حدة ، فيقولون : إنه ذاك . ذلك لأن الرائى لو لم يكن قد رأى الشىء من قبل أبداً ، لما كان الشبيه هو الذى يسبب اللذة ، ولكن الذى يسببها هو الأداء أو اللون أو أى عامل آخر " .

فى هذا التعريف المشهور يحدد أرسطو عناصر معينة للفن ، أولها عنصر المحاكاة . ففى الفن يعمل الإنسان على محاكاة الطبيعة ، ويكون منتجاً مثلها . وكل ما فى الأمر أن المبدأ المنتج فى حالة الطبيعة يكون موجوداً فى الطبيعة ذاتها ، أما فى حالة الفن فإنه يكون فى نفس الفنان . وعلى ذلك فالفن راجع إلى ذلك الميل الطبيعى لدى الإنسان إلى محاكاة الأشياء ، وهذا هو الأصل الأول للفن ، كما يحدده أرسطو بطريقته المميزة التى كان يحرص فيها على رد كل شىء إلى منشئه ، وهى الطريقة المسماه بالمنهج المشئى ، أو منهج الرجوع إلى الأصول .

ومع ذلك فإن أرسطو لا يحمل على الفن نظراً إلى كونه يحاكى الطبيعة أو عالم الواقع ، لأن الواقع ، كما قلنا ، ليس عنده ظلالاً معتمة وإنما هو حقيقة حية تنطوى فى ذاتها على أسمى غاياتها . وفضلاً عن ذلك فإن الفن يضيف إلى هذا الواقع جديداً على الدوام . ففى البدايات الساذجة وحدها يكون الفن مقيداً بالطبيعة ، أما حين يشب عن الطوق ، فإنه يضم العناصر التى توجد متفرقة فى الطبيعة بحيث يكون منها كلاً واحداً . وكما يقول أرسطو : " فالجميل يختلف عن غير الجميل ، مثلما تختلف الأعمال الفنية عن الأشياء الواقعية ، فى أنه يجمع بين

العناصر المتفرقة ، كالألوان فى الرسم ، والأصوات المختلفة فى السلم الموسيقى ، والكلمات فى الشعر والحوادث فى الرواية " . ولكى يكون العمل الفنى سليماً ، فلابد أن يحدث فيه هذا الجمع بين العناصر تبعاً لنسب محددة . وبالإضافة إلى جمع الفن بين العناصر التى توجد متفرقة فى الطبيعة ، فإنه يأتينا بما هو عام ، على حين أن الطبيعة لا تنطوى إلا على جزئيات . ولكن ليس المقصود من العمومية فى هذه الحالة هو أن الفن يتناول ظواهر يشترك فيها كثرة من الناس أو الأفراد ، إذ أن هذا النوع من التعميم من شأن العقل لا الخيال . وكلما كان الخيال المبدع حياً ، كانت الشخصيات التى يرسمها أكثر عينية وفردية . وإنما المقصود بقولنا أن الفن يصور حوادث عامة ، هو أن الفنان عندما يصور شخصية ، مثلاً يصور ما يفعله أى فرد آخر فى مثل ظروفنا وموقفنا ، أى أنه يصور عنصر الضرورة فى الحوادث والأفعال ، بحيث يبدو ارتباطها فيما بينها ، وصدورها عن الشخصية التى تقوم بها ، ارتباطاً يقنع العقل ويرضى نزوعنا إلى البحث عن الأسباب . وعلى ذلك فالفن عام بمعنى أنه يصور الكلى فى مقابل العرضى ، لا بمعنى أنه يصور ما ينطبق على كثرة من الأفراد . وبعبارة أخرى ففى الفن نوع خاص من الحقيقة ، يتمثل فى أنه لا يصور نزوات فردية يستحيل تعليلها ، وإنما ينقل إلينا حقائق يقتنع بها الجميع ، وتحتل كل واحدة منها مكانها وسط السلسلة العامة لما يعرضه من الحوادث . فإذا كنا نجد الفن معبراً ، فلابد أن يكون ذلك راجعاً إلى أنه يعبر عن إمكانية من إمكانياتنا ، وبذلك ندرك التقارب بين أذهاننا وذهن الفنان ، سواء فى الشعور وفى التعبير ، وفى تقارب يمتد ، مثالياً ، إلى البشرية جمعاء .



وربما كان أهم مايستخلص من التعريف السابق ، فيما يتعلق برأى أرسطو فى فكرة المحاكاة ، هو قول أرسطو أن المرء قد يستمتع برؤية صورة شىء يكره أن ينظر إليه فى حقيقته . فأرسطو هنا يسير فى أول الطريق الذى يؤدى إلى الاعتراف بأن للفن حقيقة مستقلة بذاتها . وعلى حين أن أفلاطون قد أكد ، بشىء من السذاجة ، أن تأثير التصوير فى نفوسنا مماثل لتأثير الواقع ، فإن أرسطو يجعل

للتصوير تأثيراً مستقلاً عن الواقع الذى يمثله ، أعنى أن فى العمل الفنى عنصراً جمالياً مستقلاً عن الواقع الذى يمثله مضمون الموضوع الذى يصوره هذا العمل . ويرى بعض الكتاب فى هذا الرأى تلميحاً إلى فكرة الرمزية : أى أن هذه هى الخطوة الأولى فى الطريق الذى يؤدى إلى القول بأن الفن يرمز إلى الواقع بدلاً من أن يحاكيه . وعلى أية حال فأقل ما يمكن أن يقال فى هذا الصدد هو أن أرسطو قد أدرك - لأول مرة بالنسبة إلى الفلاسفة السابقين عليه - أن تصوير الواقع فنياً يؤدى إلى تغييره ، ويصبغه بصبغة مثالية .

وتتفاوت الفنون من حيث قدرتها على تصوير الواقع ومحاكاته : فللموسيقى قدرة مباشرة على تصوير الأحوال النفسية والطباع . " فالايقاع والنغم يقومان بمحاكاة مشاعر الغضب والرقة ، وكذلك صفات الشجاعة والاعتدال ، والصفات المقابلة لهذه ، وغيرها من صفات الخلق . وهذا أمر تثبته التجربة : إذ أننا نشعر بتأثيرها فى نفوسنا عند سماعنا لها " . أما فى التصوير فليست المحاكاة مباشرة . صحيح أننا قد نشعر فى التصوير بمزيد من المتعة ، تولدها فينا قدرتنا على استنتاج موضوع التصوير والتعرف عليه ، ولكن هذا السرور ملتو وغير مباشر . على أن المحاكاة تكتمل وتبلغ هدفها فى المأساة ، أى التراجيديا . فالموسيقى والتصوير ، على ما لهما من أهمية ،لا يقدمان إلينا فكرة تخلو من الثراء والاتساع ما تبلغه العقدة الموحدة المحبوكة فى التراجيديا . وهكذا يقيس أرسطو شرف الفن المحاكى ، مثلما يقيس شرف المعرفة ، بمقدار ما فيه من شمول ومعقولية وضرورة محتومة ، تناظر ما فى العلم الأصيل والمعرفة الحقة من هذه الصفات .

والفكرة الرئيسية الثانية فى نظرية أرسطو فى الفن هى فكرته المشهورة فى " التطهر Catharsis " . ويعرض أرسطو هذه الفكرة فى تعريفه للتراجيديا الذى يقول فيها أنها " تصور فعلاً نبيلاً كاملاً فى ذاته . . بلغة لها سحرها الخاص . . وتؤدى ، بآثارها لانفعالى الشفقة والخوف ، إلى تطهير النفس من هذين الانفعالين " . وهذا التعريف يحدد صفة أساسية للتراجيديا ، هى أنها تصور فعلاً كاملاً فى ذاته . فلابد أن تكون للتراجيديا وحدة عضوية متكاملة ، وأن تكون لها بداية ووسط ونهاية ، وينبغى

أن ترتب الحوادث فيها بحيث أنه إذا تغير موضع أى جزء منها أو حذف ، اختل نظام الكل . وهكذا تكون العلاقة بين الحوادث أشبه بالعلاقات الرياضية ، بما فيها من نظام وتماثل وتحدد.

*ولكن أهم ما فى هذا التعريف هو إشارته إلى فكرة التطهر . فعلى حين أن أفلاطون قد رأى فى الشعر والأدب عامة وسيلة لإثارة الانفعالات بأى ثمن ، فإن أرسطو يرى ، على عكس من ذلك ، أن المأساة وسيلة لتخفيف الانفعالات أو إطلاقها وتحرير الإنسان منها . وبعبارة أخرى فاللذة التى تترتب على الفن لا تحمل ذلك الطابع المذموم الذى تحمله عند أفلاطون ، وإنما هى تتويج للحياة ودليل على الشعور بامتلائها . وفى استطاعة اللذة الفنية أن تخلص النفس من المتاعب والهموم والانفعالات ، مثلما يؤدى الشرب إلى خلاص الجسم من العطش . ذلك لأن الانفعالات لو تركت لتتراكم فى النفس ، فإنها تغدو فيها أشبه بالسموم التى ينبغى التخلص منها . وهناك أشخاص يسهل تعرضهم لانفعالات الخوف والإشفاق المتزايد ، وهؤلاء يصابون بأضرار كثيرة لو أطلقوا العنان لهذه الانفعالات . ومن هنا كان فى الفن ، وفى فن المأساة بوجه خاص ، شفاء لنفوسهم وتطهير لها من انفعالاتهم المتطرفة . ذلك لأنهم يمرون ، عند مشاهدتهم للمأساة ، بتجربة مماثلة لما يحدث فى الحياة الواقعية ، وهكذا تنطلق الطاقة الحبيسة فى نفوسهم ، ولكن فى ظروف مصطنعه لا تكون لها نفس الأضرار التى يمكن أن تصيب النفس لو أطلقت هذه الطاقة فى الظروف الطبيعية . وعن طريق هذه التجربة المحاكية تتخفف النفوس من انفعالاتها الأصلية . ومن هنا تتضح العلاقة الوثيقة بين فكرة المحاكاة وفكرة التطهر أى بين العنصرين الرنيسيين فى نظرية أرسطو فى الفن : ذلك لأن التطهر لا يتم إلا بمحاكاة ظروف مماثلة لتلك التى تثار فيها الانفعالات فى الحياة الواقعية . وهكذا يبدو أن أرسطو من أنصار المثل القائل : وداونى بالتى كانت هى الداء - وكل ما فى الأمر أن الدواء هنا يتم فى ظروف فنية مصطنعة ، تعالج الداء الذى هو الافراط الفعلى فى الإنفعال . ولنوضح بطريقة أخرى ما يقصده أرسطو من فكرة التطهر . تلك الفكرة المشهورة التى طالما اختلف حولها الشراح والمفسرون . فهو

يرى أن شفاء الجسم والنفس من العلل يتم عن طريق بلوغ حالة من التوازن تتسنى فيها معادلة التطرف بحالة مضادة له ، تؤدى إلى التخفيف منه ، وتعيد التوازن إلى سابق عهده . وهكذا ، ففى مقابل الشفقة المرضية المفرطة التى يتعرض لها الناس فى حياتهم المعتادة ، يعود التوازن السليم بفضل تلك الشفقة المتزنة العاقلة التى تثيرها المأساة : ذلك لأن الإفراط فى الشفقة قد يؤدى بنا إلى الإشفاق على من لا يستحق، أما المأساة المسرحية السليمة فإنها تعلمنا كيف نضع الشفقة فى موضعها الصحيح . ومن هنا كان أرسطو يرى أن المأساة الجيدة ينبغى أن ترسم لنا صورة شخص تظلمه الأقدار وهو لا يستحق الظلم ، وإن كان قد ارتكب خطأ بسيطاً هو الذى أدى إلى نزول الكارثه عليه . وهنا تكون شفقتنا عليه فى موضعها ، ولا تكون شفقة مفرطة نشعر بها تجاه من يستحق ومن لا يستحق . ومثل هذا يقال أيضاً عن تأثير المأساة فى انفعال الخوف والحماسة المفرطة . وهكذا فإن مشاهدة مأساة مسرحية كهذه ، تعيد إلى المشاهد التوازن فى انفعالاته ، وترد إليها ما فيها من تناسب وتناسق .

وهنا نلمس فارقاً آخر بين نظريتى أفلاطون وأرسطو . فعلى حين أن أرسطو يرى إن إشفاقنا على الضحية فى المأساة يفرغ طاقتنا الانفعالية ويخلصنا بالتالى من المشاعر المتطرفة ، فإن أفلاطون يرى على العكس من ذلك ، أن تكرار الاستماع إلى القصص الشعرى ومشاهدة العروض المسرحية يزيد من حساسية النفس للانفعالات، ولا يؤدى مطلقاً إلى التخلص منها . وقد أدى هذا الاختلاف بين هذين الفيلسوفين إلى تباين آخر فى تقدير كل منهما لقيمة الفنان ، فأفلاطون كان يضع الشاعر بعد الصناع وأصحاب الحرف ، أما أرسطو فيضعه فى أعلى السلم مع الفلاسفة والحكماء . ذلك لأن أرسطو كان يرى فى قدرة الشاعر ومؤلف المأساة على تصوير تجارب الحياة ، وعلى تمثل هذه التجارب فى نفسه بكل ما فيها من تفاصيل ومشاعر عميقة ، دليلاً على وجود موهبة خاصة لدى الشاعر لا تقل عن موهبة الفيلسوف . أما أفلاطون فقد كان يرى فى هذه الصفة ذاتها - أعنى فى قدرة الأديب على تقمص الشخصيات والمواقف المختلفة والتقلب معها - دليل على تقلب النفس ذاتها وافتقارها إلى التماسك والثبات . ولو قارن المرء بين الموقفين . لظهر له على التو أن

موقف أرسطو هو الأسلم والأقرب إلى الفهم السليم لطبيعة التجربة الفنية . وهكذا فإن إدراك أرسطو لقدرة الفن على السمو بالانفعالات الإنسانية ، بالإضافة إلى اعترافه بان للفن حقيقة قائمة بذاتها ، بغض النظر عن طبيعة الموضوع الذى يصوره ، يمثل تقدماً كبيراً فى التفكير الجمالى ، بل هو يدل على ظهور بوادر النظريات الجمالية منذ ذلك العهد البعيد ، عهد الفلسفة اليونانية القديمة .

النظرية الصوفية عند أفلوطين :

أما نظرية أفلوطين فتمثل آخر مرحلة للتمثيل الجمالى عند اليونانيين . ومن الممكن أن تعد قمة وتتويجاً لهذا التفكير ، ولكنها فى الوقت نفسه تنطوى فى ذاتها على عنصر يقضى على الطابع المميز للفكر اليونانى ، ويمهد الطريق لنمط التفكير الذى ساد العصور الوسطى . ذلك لأن أفلوطين قد جمع أهم الأفكار التى تضمنتها النظرية الجمالية عند أفلاطون وأرسطو ، وكون منها مركباً أعلى ، ولكنه فى الوقت ذاته قد صبغ هذا المركب بصبغة صوفية كانت فى واقع الأمر تمهيداً لظهور النظرة اللاهوتية إلى الحياة وإلى الفن فى العصور الوسطى ، وبالتالى لاختفاء المفهوم اليونانى فى هذين المجالين .

ومنذ أول " تساعية " من تساعيات أفلوطين ، نراه يتساءل عن ماهية الجمال، فيقول أن هناك جمالاً يرى أو يسمع أو يحس ، وهناك جمال الروح الذى نجده فى سلوك معين ، أو فى طبيعة معينة . ولكن هل يوجد عنصر مشترك بين نوعى الجمال هذين ؟ لو اهتدينا إلى هذا العنصر المشترك ، لعرفنا ماهية الجمال فى ذاته.

ويرفض أفلوطين نظرية الانسجام أو التماثل الذى قام بها أرسطو . فالفن لا يرجع إلى رغبة غريزية فى الانسجام ، كما قال أرسطو ، إذ لو كان الأمر كذلك لما اتصف بالجمال إلا ما هو مركب معقد ، حتى يمكن أن يكون هناك انسجام بين عناصره المختلفة . غير أن التجربة تثبت لنا أن الجمال كثيراً ما يكون مرتبطاً بالبساطة ، ومتنافياً مع التعقيد . وفضلاً عن ذلك ففى عالم الأفكار جمال ، غير أن هذا العالم بسيط وليس مركباً ، فكيف يمكن وجود الجمال فى مثل هذا العالم ؟

موقف أرسطو هو الأسلم والأقرب إلى الفهم السليم لطبيعة التجربة الفنية . وهكذا فإن إدراك أرسطو لقدرة الفن على السمو بالانفعالات الإنسانية ، بالإضافة إلى اعترافه بان للفن حقيقة قائمة بذاتها ، بغض النظر عن طبيعة الموضوع الذى يصوره ، يمثل تقدماً كبيراً فى التفكير الجمالى ، بل هو يدل على ظهور بوادر النظريات الجمالية منذ ذلك العهد البعيد ، عهد الفلسفة اليونانية القديمة .

النظرية الصوفية عند أفلوطين :

أما نظرية أفلوطين فتمثل آخر مرحلة للتمثيل الجمالى عند اليونانيين . ومن الممكن أن تعد قمة وتتويجاً لهذا التفكير ، ولكنها فى الوقت نفسه تنطوى فى ذاتها على عنصر يقضى على الطابع المميز للفكر اليونانى ، ويمهد الطريق لنمط التفكير الذى ساد العصور الوسطى . ذلك لأن أفلوطين قد جمع أهم الأفكار التى تضمنتها النظرية الجمالية عند أفلاطون وأرسطو ، وكون منها مركباً أعلى ، ولكنه فى الوقت ذاته قد صبغ هذا المركب بصبغة صوفية كانت فى واقع الأمر تمهيداً لظهور النظرة اللاهوتية إلى الحياة وإلى الفن فى العصور الوسطى ، وبالتالى لاختفاء المفهوم اليونانى فى هذين المجالين .

ومنذ أول " تساعية " من تساعيات أفلوطين ، نراه يتساءل عن ماهية الجمال، فيقول أن هناك جمالاً يرى أو يسمع أو يحس ، وهناك جمال الروح الذى نجده فى سلوك معين ، أو فى طبيعة معينة . ولكن هل يوجد عنصر مشترك بين نوعى الجمال هذين ؟ لو اهتدينا إلى هذا العنصر المشترك ، لعرفنا ماهية الجمال فى ذاته.

ويرفض أفلوطين نظرية الانسجام أو التماثل الذى قام بها أرسطو . فالفن لا يرجع إلى رغبة غريزية فى الانسجام ، كما قال أرسطو ، إذ لو كان الأمر كذلك لما اتصف بالجمال إلا ما هو مركب معقد ، حتى يمكن أن يكون هناك انسجام بين عناصره المختلفة . غير أن التجربة تثبت لنا أن الجمال كثيراً ما يكون مرتبطاً بالبساطة ، ومتنافياً مع التعقيد . وفضلاً عن ذلك ففى عالم الأفكار جمال ، غير أن هذا العالم بسيط وليس مركباً ، فكيف يمكن وجود الجمال فى مثل هذا العالم ؟

بهذا السؤال الأخير ينتقل أفلوطين إلى صميم بحثه الخاص فى طبيعة الجمال ، ويربط بين هذا البحث وبين نظرياته الميتافيزيقية ربطاً واضحاً . ذلك لأن أفلوطين ، فى فلسفته النظرية ، كان يرى أن الأشياء جميعاً تشارك فى الله ، أو فى العالم المثالى ، وحين يطبق هذا الرأى فى ميدان علم الجمال يقول أن أى شىء لا يكون جميلاً إلا بقدر مشاركته فى هذه الطبيعة الإلهية . ومبعث اللذة التى نحس بها عند إدراك عمل فنى عظيم ، هو أن النفس الإنسانية ، التى هى بطبيعتها قريبة من الطبيعة الإلهية ، تطرب وتبتهج كلما رأت شيئاً يقرب بدوره من هذه الطبيعة .

فالجمال إذن إنما هو حضور الماهية الإلهية الأزلية فى عالم الاشياء الزمانية . ومعنى ذلك أننا نستطيع أن نصل إلى الله عن طريق حبنا للجمال ، مثلما نصل إليه عن طريق سعينا إلى الخير والحق . ففى الله تلتقى القيم جميعاً ، ومن مشاركة الأشياء الزمانية فى الماهية الإلهية الأزلية تستمد كل القيم .

ولكى يحدد أفلوطين العلاقة بين الأشياء الجميلة ، وبين عالم الأفكار الإلهية الذى هو مصدر جمالها ، يؤكد أننا نصف بالجمال كل شىء نرى فيه ذلك الطابع الذى أضفيناه نحن عليه ، بفضل اتحادنا بالمبدأ الإلهى . فحين يصنع المهندس بيتاً جميلاً ، فهو إنما يطبع المادة الخارجية ، أى الحجارة ، بفكرة فى داخله ، أو يقربها من المثل الأعلى الباطن فيه ، ولهذا السبب وحده كان يراه جميلاً كلما نظر إليه .

وإذا كان جمال الأشياء المادية يرجع إلى انعكاس الفكرة الإلهية عليها ، فإن هذه الصفة أوضح ظهوراً فى مجال الأشياء اللامادية . فللأفعال والخلال والفضائل جمالها ، وللنفوس جمالها ، وإلا فبماذا نصف ذلك الطرب الذى نحس به كلما سمت نفوسنا ، وذلك السعى إلى العلو بأرواحنا ، وتجاوز حدود جسمنا ؟ إن هذه كلها مظاهر للجمال ، لا ترجع إلا لشعورنا بحضور الله فى هذه الأفعال والخلال.

وعلى أساس هذا الفهم لطبيعة الجمال يعرف أفلوطين الفن بأنه التعبير عن مشاعر الفنان الذى يدرك مظاهر المبدأ الإلهى فى شىء مادى موجود فى الزمان

والمكان - وهو إدراك يتوافر للفنان بفضل مشاركته بدوره في هذا المبدأ الإلهي . فالفنان إذن ينقل فكرته إلى المادة ، ويعبر من خلال وسط مادى عن إدراكه لحضور المبدأ الإلهي في العالم الزماني والمكاني ، ولنتأمل ذلك الحجر الذى يتحول على يد الفنان إلى تمثال ، ويكتسب بفضل هذا التحول جمالاً . إن الجمال لا يكون في هذه الحالة كامناً في المادة ، وإنما في الصورة التي يضيفها عليها الفنان ، أي أنه مستمد من روحه وبعبارة أخرى فالفنان ينطق الحجر انفعالاته ومشاعره ، وهي انفعالات ومشاعر لم تنشأ في نفس الفنان إلا من تأمله لصورة المبدأ الإلهي مطبوعة على عالم المكان والزمان .

ولا شك أننا نستطيع أن نلمح هنا تلك الفكرة المشتركة بين أهم النظريات الجمالية عند فلاسفة اليونان ، وأعنى بها فكرة المحاكاة . غير أن المحاكاة ليست في هذه الحالة محاكاة لأشياء مادية ، وإنما هي محاكاة للمثل الأفكار الإلهية ، أي أنها محاكاة للروح اللامادية من خلال وسيط مادى أو شبه مادى ، ولا جدال في أن آراء أفلوطين هذه في الفن تمثل تقدماً كبيراً بالنسبة إلى آراء أستاذه الروحي أفلاطون : فلقد رأينا هذا الأخير يقصر مهمة العمل الفني على محاكاة الأشياء المادية الجزئية ، بينما يسمو أفلوطين بهذه المهمة إلى محاكاة المثل أو العنصر الإلهي في العالم . ومن هنا كان التفاوت النسبي في قيمة الفن عند كل من الفيلسوفين : فالأول يجعل منه نشاطاً يحتل مرتبة أدنى من مرتبة الأشياء التي يحاكيها ، على حين أن الثاني يجعل منه نشاطاً روحياً رفيعاً ، يعلو على ما يحاكيه من الموضوعات .

وهكذا فإن فلسفة أفلوطين الجمالية ، في إعلائها من شأن العمل الفني على هذا النحو ، تمثل القمة العليا للتفكير الجمالي عند اليونانيين ، ولكنها في الوقت ذاته تتضمن ، كما قلنا ، تلك العناصر التي قضت ، بالتدريج ، على الطريقة اليونانية في التفكير . ذلك لأن أفلوطين يرد كل شيء إلى المبدأ الإلهي ، ويجعل من الفن تأملاً لصورة الألوهية كما تنطبع على عالم الزمان والمكان . ولولا هذا الاتصال الدائم بالمبدأ الإلهي لما كان في وسعنا أن نرى الجمال في شيء . وهكذا كانت فلسفة أفلوطين في ميدان الجمال - كما كانت في سائر الميادين - تمثل الجسر الذى انتقلت عليه الحضارة من طريقة التفكير اليونانية إلى طريقة التفكير اللاهوتية في العصور الوسطى ، وتمثل نقطة النهاية بالنسبة إلى منهج اليونانيين العقلي في حل مشكلات الفن والفكر والحياة .

* * * *

نظريات حديثة فى فلسفة الفن (*)

*تناولنا فى مقالنا السابق أهم النظريات الجمالية عند اليونانيين ، أما هذا المقال فيعالج بعضاً من أهم النظريات الحديثة ، التى ظهرت فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر . فهل يعنى ذلك أن التفكير الجمالى قد توقف تماماً فيما بين هذين العصرين ؟ من المحال بالطبع أن تكون الفترة الفاصلة بين هذين العنصرين فترة جدب تام فى الفكر الجمالى ، وإنما الأصح أن نقول أن التفكير الجمالى لم يزدهر ، بعد بوادره القوية فى العصر اليونانى ، إلا فى القرن الثامن عشر ، بفضل حركة الإحياء الضخمة التى بدأها مفكرون مثل " باومجارتن " و " لسنج " . على أننا لم نجد ما يدعونا إلى التعرض لحركة الإحياء هذه ، فى بدايتها الأولى ، نظراً إلى أن فلسفة " كانت " الجمالية ، التى يبدأ بها مقالنا هذا قد جمعت فى ذاتها أهم ما فيها ، وتجاوزتها فى نواح متعددة .

ولو بحثنا عن تعليل لهذه الهوة السحيقة التى تفصل بين فترتى التفكير هاتين : أعنى العصر اليونانى ، والقرن التاسع عشر ، لبدا ذلك عسيراً فى مبدأ الأمر . ذلك لأن الحركة الفلسفية فى عمومها ، قد استؤنفت فى العصر الحديث بقوة منذ القرنين السادس عشر والسابع عشر . فلم تقترن هذه النهضة الفلسفية الحديث بنهضة متفرعة عنها فى ميدان التفكير الجمالى ؟ إن التفكير النظرى فى الفن مرتبط ، دون شك ، بالفن نفسه . وقد كانت أعظم حركة فنية ، بعد العصر اليونانى ، هى حركة الفن الكبرى فى عصر النهضة ثم فى القرن السابع عشر . ومع ذلك يبدو أن التفكير الجمالى يحتاج إلى فترة نضج طويلة ، ولا يمكنه أن يعقب الحركات الفنية الكبرى

(*) مجلة " المجلة " . العدد٩٦، ديسمبر ١٩٦٤ .

أو يتلوها مباشرة . وبعبارة أخرى لابد من مضى وقت غير قليل ، تتأثر فيه أجيال متعددة بالأعمال الفنية الكبرى وتتذوقها وتيضمها ، حتى يتسنى بعد ذلك ظهور فلسفة فنية تكون انعكاساً لهذه الأعمال . ومن هنا كان تأخر ظهور الفلسفات الفنية التى سنتناولها فى هذا المقال ، والتى تعد أهم معالم طريق التفكير الجمالى بعد العصر اليونانى .

النظرية العقلية عند "كانت" :

*هناك رأى شائع يقول أن الذوق أمر نسبى ، لا يصح أن يختلف عليه الناس ، لأن ما يستهوى ذوقى قد لا يستهوى أذواق الآخرين ، وليس لواحد أن يفرض على الغير آراءه الذوقية ، أو حتى يعتقد بأنها مماثلة لآراء الآخرين . ومن المعروف أن كلمة " الذوق " تعنى فى الأصل تجربة مذاق الطعام أو الشراب ، ثم امتدت الكلمة بحيث أصبحت تطلق على التقدير الفنى ، وأصبحنا نتحدث على تذوق الموسيقى مثلما نتحدث عن تذوق لون معين من ألوان الطعام . ومع ذلك فقد ظل الرأى الشائع للناس يحتفظ لكلمة الذوق بنفس المعنى النسبى ، بحيث يعد تقديرى للوحة الفنية أمراً ذوقياً نسبياً ، شأنه شأن تقديرى لمذاق مشروب أو صنف من أصناف الطعام .

ولكن ، هل صحيح أن للذوق ، فى مجال الفن ، نفس النسبية والفردية التى يتصف بها فى سائر المجالات ، أم أن للحكم الذوقى الجمالى طبيعة مغايرة ، أعنى طبيعة ثابته بمعنى من المعانى ؟ من هذه المسألة اتخذ المفكر الألمانى " إيمانويل كانت " فيلسوف القرن الثامن عشر الأكبر ، نقطة بداية أبحاثه الجمالية . فالحكم الذوقى ينبغى بالفعل أن يكون شيئاً مغايراً للذوق بمعانيه الحسية الأخرى ، بل أن فيه بالضرورة عنصراً ثابتاً ، مشتركاً بين الأفراد . ولو لم يكن الأمر كذلك ، لما حرص الفنان على أن يكتب أو يرسم للآخرين ، ولما انتظر منهم استجابة فيها تقدير وتذوق لإنتاجه الفنى . ولو كان الذوق شيئاً فردياً تماماً ، لاكتفى الفنان بممارسة فنه لنفسه فقط ، مادام أن أحداً لن يفهمه ولن يتفق معه فى الحكم على عمله . أما أن الفنان

يتوقع مشاركة الآخرين له في رأيه ، فهذا معناه أن في التجربة الجمالية شيئاً يزيد على مجرد الذوق الفردي . وبالمثل فلو كانت الفردية هي الطابع المميز للفن لما كان للنقد الفني معنى ، ولكانت كل مقاييس هذا النقد ومعاييره باطلة .

فالتجربة الجمالية إذن ليست فردية ، ولا تتعلق بما يروقني " أنا " وحدي . ولكن ، هل هي تتعلق بما يروق جماعة معينة من الناس ؟ وهل يكفي لتجاوز الفردية أن نتتبع أذواق الناس الفعلية لنستخلص منها الحكم الصحيح على كل فن ؟ ربما رأى البعض أن في هذا كفاية ، غير أن " كانت " يؤكد أن الحكم الجمالي يتصف بنوع من الضرورة التي تجعله أكثر من مجرد تلخيص لأذواق الناس الفعلية . فنحن حين نحكم على عمل أو شيء بأنه جميل ، لا نعني فقط أن مجموع الناس يرونه جميلاً ، وإنما نعني أن كل من يتأمل هذا الموضوع في نفس الظروف التي نتأمله فيها لابد أن يراه جميلاً . وإذن فالرأي التجريبي ، الذي يرتكز على وقائع علم النفس ، والذي يكتفي بتسجيل الطريقة التي يحكم بها الناس بالفعل على الأعمال الفنية ، ليس كافياً ، لأنه يغفل عنصر الوجوب والضرورة والشمول في الحكم الجمالي، ويكتفي بإيضاح أصل هذا الحكم في الحياة النفسية للناس فحسب . أما " كانت " فيريد أن يبني الحكم الذوقي على أساس أمتن ، هو أساس عقلي ثابت ، يتجاوز نطاق الاتفاق المشاهد بين الناس على أحكام معينة إزاء موضوعات جمالية خاصة ، وينتقل من مجال الواقع إلى مجال الضرورة والوجوب .

*ومن الطبيعي أن يصطدم رأي " كانت " هذا بالرأي الشائع القائل أن الحكم الجمالي فردي وذاتي ، أي أن التجربة الجمالية هي تجربتي " أنا " ، وليس لها معنى إلا بالنسبة إلى المجرب ذاته فحسب . وهنا نجد أن " كانت " يعترف بعنصر الذاتية في التجربة الجمالية ، لأن إدراك الجمال " شعور " قبل كل شيء ، ونحن في حالة الإحساس بالجمال لا ندرك صفة من الصفات الموجودة في الشيء ذاته ، وإنما ندرك قبل كل شيء شعوراً ذاتياً بعثه فينا حضور هذا الموضوع أمامنا . ومبعث الإحساس بالجمال هو ذلك الانسجام الذي تشعر به قوانا وملكاتنا الإدراكية عندما نمارسها في حضور موضوعات معينة . ومع ذلك فإن للحكم الجمالي ، رغم صفة

الذاتية هذه ، نوعاً من الموضوعية . فليس الإحساس بالجمال مشابهاً لاحساساتنا فى حالة الحلم أو التخيل الصرف ، وإنما يتمثل كل حكم جمالى نصدره فى صورة حكم صحيح يسرى على أى شخص آخر يواجه نفس الموضوع فى نفس الظروف . صحيح أن هذا الحكم يبدأ بالفرد دائماً ، ويتعلق بموضوع محدد ، ولكن هذا الموضوع ذاته يفرض على ذهنى إحساس غير شخصى ، وبالتالى فإنه يفرض مثل هذا الإحساس على أن أى شخص آخر فى موقفى . ومن هنا كان المرء حين يصدر حكماً جمالياً ، يطالب الآخرين ضمنياً بأن يصدروا على الشىء نفسه حكماً مماثلاً ، فإذا سئل عن السبب الذى يحتم على الآخرين الاتفاق معه فى حكمه هذا ، عجز عن تحديد هذا السبب بدقة . وربما كانت رغبة " كانت " فى تقديم تعليل لهذا الاتفاق الموضوعى بين المشاعر المالية الذاتية ، هى التى دفعته إلى أن يرى فى جمال الصورة forme المظهر الأساسى للجمال فى كل موضوع : ذلك لأن جمال الصورة أو التصميم أو الشكل هو أمر يدركه النّاس بطريقة واحدة ، على حين أن ادراكاتهم للصفات الأخرى ، كاللون أو الصوت ، تختلف إلى حد ما حسب صفات الأفراد ، ومن هنا كان حرص " كانت " على تجريد هذه الصفات الأخرى واستباق تناسق الصورة بوصفه العنصر الرئيسى فى كل ما هو جميل .

وربما كانت أهم صفة تميزت بها طريقة " كانت " فى بحث موضوع الجمال، هى أنه جعل منه وسيلة للتوسط أو التوفيق بين متناقضات أو متقابلات مختلفة تمر بها التجربة البشرية . فمن السهل أن نستخلص من العرض السابق أن الحكم الجمالى يحتل موقعاً وسطاً بين الإدراك الحسى الخالص من جهة ، وبين التفكير المجرد من جهة أخرى . فصفة الشمول فيه تميزه عن مجرد الإدراك الحسى ، ولكن كونه فى أساسه شعوراً يجعله مميزاً عن الحكم العلمى : إذ أن هذا الأخير لا يعتمد على الشعور ، وإنما يرتبط بصفات ثابته فى الموضوعات ذاتها ، مجردة عن مشاعرنا الذاتية نحوها .

على أن هذه القدرة التى يستطيع بها الفنان أن يوفق بين الإحساس وبين التفكير المجرد ، ليست فى الواقع إلا مظهراً لقدرة أعم على التوفيق بين مجالين

أشمل من هذين بكثير ، هما مجالا " الطبيعة " و " الحرية " . وقد فرق " كانت " بين هذين المجالين تفرقة قاطعة في كتابيه : " نقد العقل الخالص " و " ونقد العقل العلمي " . فعالم الطبيعة هو العالم الذى يخضع للضرورة والحتمية وللتسلسل الدقيق بين الأسباب والنتائج . وهو العالم الذى تتناوله العلوم الطبيعية بشتى فروعها . أما عالم الحرية فهو العالم الأخلاقي للإنسان : ذلك لأن الإنسان ، من حيث هو كائن أخلاقي ، لابد أن يكون حراً في سلوكه ، وأن يتخلص من التسلسل الدقيق لعلية الطبيعية ، ويكون مشرعاً لنفسه ، وإلا لما كان لأداء الواجب وللمسئولية عنده معنى . وقد لاحظ " كانت " نفسه ما بين هذين العالمين من تعارض قاطع ، وترك للفن مهمة إزالة هذا التعارض . فالحكم الجمالي هو نقطة التقاء عالم الطبيعة بعالم الحرية : لأن الموضوعات التي تثير هذا الحكم مستمدة من عالم الطبيعة أو مرتبطة به ارتباطاً أساسياً ، ولكننا نضفي على هذه الموضوعات ، بما لدينا من فاعلية حرة ، صورة وشكلاً ملائماً ، وننسب إليها في حكمنا الجمالي غرضية وغائية ترضي أذواقنا . وبهذا يجمع الحكم الجمالي بين عالمي الطبيعة والحرية ، مثلما رأيناه يجمع من قبل بين المحسوس والمعقول .

وفي وسعنا أن نستخلص من العرض السابق صفة أخرى يوفق فيها الجمال بين مجالين : مجال اللذة الحسية ومجال الخير الأخلاقي . فاللذة الجمالية ليست منبعثة من غرض محدد أو موضوع معين نجد رضائنا في الحصول عليه . ذلك لأن هذا النوع المحدود من اللذة مرتبطة برغبات وحاجات خاصة ، وهو لا يعدو أن يكون جزءاً من سلسلة العلل والمعلولات الطبيعية : فلذة الأكل نتيجة مباشرة للشعور بالجوع ، وهي ترتبط به ارتباطاً ضرورياً ، ومن هنا لم تكن لذة حرة ، وإنما كانت لذة مقيدة بغرض معين أو مصلحة معينة . وهي تكتسب بالحصول على موضوعها وامتلاكه . أما اللذة الحرة ، المنزهة عن مثل هذه الأغراض ، كما هي الحال في اللذة الجمالية ، فيكفي فيها أن يتأمل المرء موضوعها عن بعد دون أن يسعى إلى امتلاكه . صحيح أن كثير من محبي الفنون يشعرون بالرغبة في تملك الصور الجميلة التي يشاهدونها في أي معرض يزورونه مثلاً ، غير أن هذا الشعور ، في ذاته ، ليس لذة

جمالية ، وإنما هو شيء آخر أضيف إليها ، أما اللذة الجمالية بمعناها الصحيح فهى تلك التى يحسون بها لحظة الاستمتاع بالصورة دون أن تشوب هذا الإحساس أى رغبة فى التملك . وإلى هذا الحد نرى اللذة الجمالية تشابه مع الاتجاه إلى الخير الأخلاقى ، ولكنها تعود فتتميز عنه بطابعها الذاتى الذى يجعلها ، كما قلنا مجرد شعور موجود فى النفس الإنسانية فحسب . وفضلاً عن ذلك فإنها ، رغم كونها بلا غرض معين ، ترتبط بفكرة الغرضية بوجه عام ، فتتميز بذلك عن الأخلاق التى هى ، فى نظرة " كانت " " أمر مطلق " .

وهذه الصفة الأخيرة ، أعنى تلك التى يطلق عليها " كانت " اسم " الغرضية بلا غرض " ، من الصفات المحيرة للحكم الجمالى عند " كانت " : فاللذة الجمالية ، كما قلنا ، لا تستهدف إرضاء ميل معين ، ولا ترتبط برغبة خاصة للجسم أو للنفس ، ولا تسعى إلى تحقيق أى مصلحة ، ولا تنبعث عن ضغط أى دافع شخصى . ولكنها رغم ذلك ليست تجربة خلت من كل شعور أو انفعال ، وإنما يظهر هذا الشعور والانفعال نتيجة لها ، دون أن يكون هو سبب وجودها . فهى منزهة بمعنى أنها لا تنبعث عن اهتمام خاص بموضوعها ، ولكنها غرضية لأنها تخلق هذا الاهتمام بالموضوع الجمالى بعد تأمله . ومن الممكن تفسير هذه الصفة ، أعنى الغرضية بلا غرض ، بطريقة أخرى : فصحيح أن الإحساس بالجمال لا يرتبط بغرض معين ، ولكنه يبعث إحساساً عاماً بالتناسق والانسجام ، وهذا الإحساس هو بدوره نوع من الغرضية ، ولكنه ليس غرضية جزئية ، أى لا يرتبط بغاية محددة . فشعورنا بالتناسق عند رؤية زهرة مثلاً ، يجعلنا نعتقد بأن صورتها نسقت تبعاً لغاية ، وإن لم يكن فى وسعنا أن نحدد ما هى هذه الغاية ، أو نعين الغرض الخاص الذى يمكن استخدامها لأجله .
وإذا كنا نسلم بأن التجربة الجمالية نوع من اللذة ، وبأن من طبيعة اللذة أن ترتبط بفكرة الغاية أو الغرض ، فينبغى أن نذكر بأن قوام اللذة الجمالية فى التفاعل المنسجم بين ملكات الإدراك لدى الإنسان على نحو ينبغى أن يشترك فيه الجميع ، ولا ينفرد به شخص بعينه . وهكذا فإن الجمال ، من جهة ، لا غرض له ، لأن إعجابنا بعمارة مبنى أثرى لا يرتبط برغبتنا فى سكناه ، أى فى اتخاذه أداة لإشباع رغبات

ذاتية خاصة ، ولكن يبدو من جهة أخرى أنه يخدم غرضاً عاماً ملائماً لنا ، إذ أن صورته تغرينا بإطالة تأمله ، أي أنه يلائم حاجات ملكة النظر لدينا على نحو غامض يصعب علينا فهمه .

ولكن هل يعني ذلك أن الجمال يقتصر على الموضوعات التي لا يكون لنا في استخدامها غرض محدد ؟ لاشك أن هذا ليس المعنى الذي قصد إليه " كانت ". فكلامه عن التنزه كان منصباً على الذات التي تقدر الجمال ، والتي ينبغي أن تحكم على الجمال حكماً يستقل عن المنفعة الممكنة للموضوع . وليس معنى ذلك أن الموضوع النافع لا يتصف بالجمال لكونه نافعاً ، وإنما المهم في الأمر أن يكون تقديرنا له راجعاً إلى عنصر الجمال فيه قبل عنصر المنفعة . وعلى هذا الأساس نجد أن " كانت " يفرق بين نوعين من الجمال : " الجمال الحر أو الخالص " ، كجمال الأزهار والزخارف والنقوش والقواقع ، وهو جمال الصورة أو التصميم - و " والجمال المعتمد أو المتوقف على شيء آخر " ، كجمال المباني ، الذي يمتزج فيه الإحساس بجمال الصورة ، بإدراك الفائدة العملية للموضوع . ويدرج " كانت " الجمال البشري ضمن الفئة الثانية : فجمال المرأة مثلاً لا يرجع إلى إدراك التناسق في خطوطها فحسب ، وإنما يضيف " كانت " إلى ذلك عنصراً آخر ، هو إدراك ملائمة النموذج الموجود أمامنا لوظيفة المرأة ولما تريده الطبيعة من المرأة أن تكون . ففي المجال البشري إذن يتحقق المثل الأعلى للكائن البشري كما ينبغي يكون . ومن الواضح أن فكرة المثل الأعلى هذه تجعل هذا النوع من الجمال ممتزجاً بعنصر أخلاقي ، ومع أن " كانت " قد حرص دائماً على أن يفصل بين الجمال وبين الخير الأخلاقي ، وعلى أن يجعل التجربة الجمالية مستقلة تماماً عن اعتبارات الخير والشر .

وفي نظرية " كانت " الجمالية عنصر آخر ينبغي الإشارة إليه نظراً إلى ما كان له من أهمية في الفلسفات الجمالية التي ظهرت في القرن الثامن عشر ، وأوائل القرن التاسع عشر ، هو الازدواج بين فكرة الجمال وفكرة الجلال . ولكي نتصور المقصود من الجلال ، علينا أن نحلل شعورنا إزاء بناء كالهرم الأكبر مثلاً (ومن

الجدير بالذكر أن "كانت" نفسه قد تحدث عن الأهرامات فى شرحه لما يقصده من فكرة الجلال) . فحين نتأمل بناء شامخ كهذا ، قد نشعر بادئ الأمر بنوع من الانقباض إزاء ضخامته وضآلتنا نحن بالقياس إليه ، وعجزنا عن الإحاطة بجميع أطرافه فى نظرة واحدة . ولكن سرعان ما يستعيد ذهننا قواه ، ويزداد تماسكاً عما كان عليه من قبل ، ويؤدى تأملنا له إلى نوع من التعبئة الروحية للنفس ، ونزداد فيها إعجاباً إلى القيمة الباطنة للذات الإنسانية التى تتميز بجدارة أخلاقية تعلو بها على كل ما فى الطبيعة من موجودات ، وتفيض النفس شعوراً بكرامة الإنسان الذى يستطيع أن يجد معانى ترضيه وتبعث فيه الإعجاب ، حتى فى موضوعات خليق بأن يشعره وبضآلة وقلة شأنه . وإذا نظرنا إلى الهرم الأكبر نظرة جمالية مجردة ، لما وجدنا فى هذه الكتلة الضخمة من الحجارة أى جمال ذاتى ، بل إنها لتبدو لنا أقرب كثيراً إلى القبح ، ولكنها مع ذلك تثير فينا أحاسيس تنتمى قطعاً إلى المجال الجمالى أو الفنى على الأصح . ومثل هذا يقال عن البحر المترامى الأطراف ، الذى يؤدى تأمله إلى نفس التعبئة الروحية للنفس ، مع أن الموضوع ذاته لا يعدو أن يكون كتلة ضخمة لا نهاية لها من الماء . وسواء أكان مصدر الإعجاب هو الحجم الهائل للموضوع ، أعنى تضاؤلنا بالقياس إليه من حيث المقدار ، كما هى الحال فى بناء كالهرم ، أم كان شعورنا بأن للموضوع قوة طاغية لا تقاس بمقاييس القوة لدى البشر ، مثل قوة المياه المندفعة من شلال جبار ، فإننا فى الحالين نكون إزاء موضوع يتصف بالجلال ، هو فى كل الأحوال غير جميل فى ذاته ، ولكنه يثير فينا أحاسيس روحية تنتمى إلى صميم التجربة الجمالية . وكما ينبغى أن يكون إدراكنا للجمال منزهاً عن الغرض والرغبة ، فكذلك ينبغى أن يكون إدراكنا للجلال غير مقترن بأى نوع من الرغبة أو الخوف الذى تثيره القوة الطاغية أو الحجم الهائل للموضوع الجليل .

والفارق الأساسى بين الجميل والجليل ، عند "كانت ، هو أن الأول يتوقف على تناسق الصورة وتلائم الخطوط ، أما الثانى فقد يكون متعلقاً بصورة هى فى ذاتها مشوهة تفتقر إلى كل تناسق . ومن هنا كان تأثير الجمال مهدئاً لأعصابنا

ومريحاً لنفوسنا ، على حين أن في الجلال نوعاً من الإثارة التى تنبه الخيال وتحفزه على النشاط المستمر . وهذا يؤدى إلى فارق آخر هام بينهما ، هو أن إحساسنا بالجلال ينبع كله عن ذاتنا : فليس هناك أى نوع من الارتباط المباشر بين طبيعة الموضوع الذى أثاره ، وبين الأحاسيس التى تولدت فى نفوسنا تجاه هذا الموضوع . فالجلال كله ذاتى ، وهو ينشأ فى صدد موضوع ليست له أى قدرة تعبيرية ، على عكس الحال فى الجمال ، حيث توجد علاقة مباشرة بين تناسق صورة الموضوع وبين استجابتنا الجمالية لها .

وتكتمل معالجة " كانت " لموضوع الفلسفة الجمالية بحديثه عن القوة الخلاقة فى الفن ، أى العبقرية . وأهم ما يميز العبقرية عنده هو استحالة وصف طريقتها فى الخلق الفنى بطريقة عقلية مفهومة . فالخلق عندها يحدث بطريقة طبيعية ، لا تكلف فيها ولا جهد . ومن هنا عرف " كانت " العبقرية بأنها " الطبيعة وهى تعمل بوصفها عقلاً فى الإنسان " - أى أنها هى ظهور الإنتاج الروحى فى الإنسان بنفس السهولة والتلقائية اللتين تتم بهما عمليات الطبيعة . وعلى ذلك فأهم ما يميز الطبيعة هو القدرة الفائقة على الإنتاج ، وهو الطاقة الروحية الفياضة التى تجعل الخلق والإنتاج أمراً ميسوراً . ويرى " كانت " أن العبقرية هى ملكة توليد " أفكار جمالية " - وهنا تستخدم كلمة " الأفكار " بمعنى غير المعنى العقلى : فهى صورة تتجاوز نطاق الفكر المجرد، كأساطير أفلاطون مثلاً . وهكذا تقتصر فكرة العبقرية فى نظر " كانت " ، على مجال الخلق الفنى وحده ، أما العلم فلا يحتاج فى رأيه إلى العبقرية ، لأن أى شخص يستطيع ، إذا بذل الجهد الكافى ، أن يكون عالماً كبيراً . فالفن يحتاج إلى تلك الشعلة الغامضة التى لا نستطيع أن نضع لسيرها القواعد ، أما العلم فله قواعد يستطيع المرء إذا سلكها أن يهتدى بسهولة إلى طريقه فيه . وقد لا يتفق الكثيرون مع " كانت " فى هذه التفرقة القاطعة بين العلم والفن ، وقد نرى أن العالم كثيراً ما يقترب من الفنان حين يقفز بفروضه إلى عالم المجهول ، فيحتاج حينئذ إلى نفس شعلة العبقرية الغامضة التى تضىء روح الفنان ، ولكن الأمر الذى لا شك فيه هو أن "

كانت " إنما كان يرمي بحكمه هذا إلى إعلاء شأن الفن ، ووضعه في القمة العليا من مظاهر النشاط الروحي للإنسان .

فإذا أردنا أن نصدر على نظرية " كانت " الجمالية حكماً أخيراً ، لوجب أن نقول أنه أول فيلسوف جعل للفن مجالاً متميزاً لا يختلط فيه بسائر المجالات . فقد رفض كل النظريات الجمالية القديمة التي تخلط بين مجال الفن ومجال الواقع ، وتعيب على الفن كونه ذا قيمة ميتا فيزيقية أدنى من الواقع ، وكونه ظلاً باهتاً يعجز عن أداء وظيفته الأصلية ، وهو محاكاة الطبيعة وموجوداتها . أما " كانت " فإنه يرفض كل هذه النظريات ويؤكد استقلال الفن عن الطبيعة ، بل يجعل الإنتاج الفني رمزاً قائماً بذاته له قيمته الذاتية التي تعلو أحياناً على قيمة الموضوعات الطبيعية ، وبما تضيفه عليه من صورة متناسقة وأفكار مبتكرة . وكذلك استطاع " كانت " أن يحقق للفن استقلاله عن الغايات الأخلاقية ، وأن يقضي على الخلط بين مجال الاستمتاع الجمالي ومجال السلوك العملي ، فأكد بذلك الطابع المميز للمتعة الفنية الخالصة ، وتمكن بتحليله العقلي من أن يكشف عن الظاهرة الجمالية فيما تتصف به من خصائص فريدة مميزة عن خصائص الظواهر العلمية والعملية معاً .

النظرية الرومانتيكية في الفن :

شوبنهور ونيتشه :

إذا ذكرنا في حديثنا عن نظرية كانت العقلية في الفن أن هذا الفيلسوف كان أول من جعل للفن مكانة مستقلة ، وأكد أن الظاهرة الفنية قائمة بذاتها ، تقف إلى جوار مختلف الظواهر التي تتناولها الفلسفة . ولقد كان شوبنهور تلميذاً لكانت في اتجاهه الفلسفي العام ، أما في فلسفته الجمالية فقد كان أشد اهتماماً بالفن من أستاذه نفسه . والسبب الرئيسي في ذلك هو أن تجارب شوبنهور الجمالية كانت أعمق من تجارب " كانت " ، كما أنه كان أوسع منه ثقافة في هذا المجال . وإنا لنجد في كتابات شوبنهور ، لأول مرة ، أحاديث مطولة عن العمارة والشعر والتصوير

والموسيقى ، تدخل فى صميم مؤلفه الرئيسى ، وتقف جانباً إلى جنب مع كل الموضوعات الفلسفية الأخرى التى يعالجها ف هذا الكتاب .

وتقوم نظرية شوبنهور الجمالية على القول بأن الفن نوع من المعرفة ، غير أنه ليس معرفة بموضوعات فردية محسوسة ، كما هى الحال فى الإدراك الحسى للإنسان ، وهو فى الوقت نفسه ليس معرفه تصويرية مجردة ، كما هى الحال فى العلم ، وإنما يحتل الفن موقعاً وسطاً بين هذين . ولكى يعبر شوبنهور عن طبيعة المعرفة التى تكون قوام الفن . استخدم فكرة " المثل " ، وهى الفكرة الأفلاطونية القديمة ، ولكن بمعنى مخالف للمعنى الأفلاطونى . فالمثال عند شوبنهور ليس فردياً، وهو فى الوقت ذاته ليس تصوراً مجرداً ، وإنما يعبر عما هو أساسى فى الألم، مع كونه فى الوقت ذاته قابلاً لأن يدرك ، ولأن يتحدد على نحو واضح المعالم . ولكن كيف تصل الذات الإنسانية إلى إدراك هذه المثل التى تكون أساس الفن ؟ يؤكد شوبنهور أنه لابد من حدوث تغيرات أساسية فى الذات لكى تتهيأ لإدراك هذه الماهيات الكامنة فى قلب الأشياء أعنى المثل . فى حياتنا اليومية ، حين تتحكم فينا الإرادة برغباتنا وأطماعها التى لا تقف عند حد ، نعجز عن الوصول إلى حالة التأمل الخالص ، وتشغلنا مصالح الحياة متاعبها بأمور جزئية فردية . ومن هنا كان لابد من التخلص من كل مطالب الإرادة ، بحيث يكون نشاطنا الروحى خارجاً تماماً عن مجال الإرادة ومصالحها الذاتية ، ونصل إلى حالة التنزه التى تغدو فيها الذات أداة للتأمل الخالص ، الذى تتغلغل به فى قلب الأشياء وماهيتها الباطنة .

*وهكذا يقوم الفن فى فلسفة شوبنهور بدور المخلص للإنسان من استعباد الإرادة واستبدادها . ذلك لأن الإرادة عنده قوة طاغية لا تتحكم فى الإنسان فحسب ، بل تتحكم أيضاً فى مجرى الحوادث المادية للكون بأسره . فكل ما فى الكون من حوادث إنما هو الوجه الخارجى لإرادة باطنة تعد هذه الحوادث مجرد ظواهر خارجية لها . ولقد كان هذا الرأى تعبيراً فلسفياً ، صادقاً عن تشاؤم شوبنهور ونظرته القاتمة إلى الحياة . ذلك لأن الإرادة بطبيعتها قوة عمياء تفتقر إلى التعقل والنظام ، وهى نزوع أهوج لا يستطيع أن يكبح جماحه شىء . ومادامت القوة

الباطنة فى العالم لها مثل هذه الصفات ، فلابد أن يكون مسار العالم متخبطاً ، وأن يكون الإنسان بدوره ، من حيث هو جزء من هذا العالم ، خاضعاً لقوة الإرادة العمياء تتحكم فيه كما تشاء . ومن هنا كان الفن يلعب فى فلسفة شوبنهور دوراً أساسياً : فهو وسيلة من وسائل الخلاص من جبروت الإرادة وتحكمها فى الإنسان . صحيح أنه ليس هو الوسيلة النهائية ، وإنما هو يمثل فى نظر شوبنهور مرحلة خلاص مؤقتة ، تليها وتعلو عليها مرحلة نهائية هى مرحلة الإنكار التام للفردية ، وللكثرة ، وإماتة إرادة الحياة ، وبالتالى القضاء على المصدر الأساسي للشر - ومع ذلك فقد رأى فى الفن وسيلة من أقوى الوسائل التى تتيح للإنسان التغلب على ما فى العالم من خداع وشر . فبفضل الفن يتمكن الإنسان من نسيان فرديته وفردية الأشياء ، فلا يعود ينظر إلى الأشياء بوصفها موضوعات لرغبته ، وإنما يتأملها بصورة موضوعية خالصة تخلو تماما من كل نزوع أو طموح للإرادة . وهنا يبدو أن شوبنهور قد جمع بين رأى أرسطو فى الفن ورأى كانت فى مركب واحد لا تكلف فيه ولا تصنع : فالفن عنده يؤدى إلى الخلاص مثلما يؤدى عند أرسطو إلى " التطهر " . وهو يرتبط أساساً بحالة من التنزه والبعد عن الأطماع والأغراض الشخصية ، تماماً كما قال كانت .

وعلى أية حال فإن شوبنهور ينظر إلى الفنون على أنها مظهر لتلك القوة الكامنة فى الكون ، أعنى الإرادة ، وتعبيرات عنها بوسائل متباينة ، وبمراتب متدرجة . وهكذا يقاس كمال الفن عند شوبنهور بمقدار علو مرحلة الإرادة التى يعبر عنها . فالفنون تتدرج فى سلم صاعد ، يبدأ بالعمارة ، التى تتعلق بقوة من قوى الإرادة الكونية ، هى الجاذبية ، وتسعى إلى حل مشكلة مقاومة المادة الصلبة لهذه القوة . وتلى ذلك قوة أخرى فى الطبيعة ، هى قوة النمو ، كما تتمثل فى النبات وتظهر فى فن فلاحة البساتين ، وتصوير المناظر الطبيعية . وقد بدا الجمع بين هذين الفنين معاً غريباً فى نظر الكثير من شراح شوبنهور ، لاسيما وتصوير المناظر الطبيعية لا يقتصر مطلقاً على العالم النباتى . وعلى أية حال فيبدو أن ذلك كان ضرورياً لتكملة التناسق الفكرى لمذهب شوبنهور . ويلى هذا الفن النحت ، والرسم ، الذى يصور الجسم الحيوانى والإنسانى ، أى أنه يعلو مرتبة على تصوير قوة النمو فى النبات . ثم يأتى

بعد ذلك الشعر ، بكل أنواعه وفروعه ، وهو يسمو على الفنون السابقة لأنه يختص بالإنسان وحده ، ويصور أحوال إرادته ومشاعره بمزيد من الدقة .

أما الموسيقى فإن شوبنهور يجعل منها قمة الفنون جميعاً ، ويحرص على التمييز بدقة بينها وبين سائر أنواع الفن . فالموسيقى فى رأيه عالم قائم بذاته ، وهى لا تتناول موضوعات مثل معينة ، أو مظاهر خاصة للإرادة ، وإنما هى تعبير مباشر عن الإرادة بأكمل معانيها . وهكذا يقول شوبنهور : " أنه ليبدو لمن ترك سيمفونية تتغلغل فى نفسه تماماً ، أنه رأى كل الأحداث الممكنة للحياة وللعالم وهى تمر فى داخله . ومع ذلك فإنه لو أمعن التفكير فى الأمر ، لما أمكنه أن يؤكد وجود أى تشابه بين هذه القطعة الموسيقية وبين الأشياء التى تمر بذهنه . ذلك لأن الموسيقى تختلف عن كل الفنون الأخرى فى أنها تصوير مباشر للإرادة ذاتها . . وعلى ذلك ففى إمكاننا أن نسمى العالم موسيقى متجسدة ، مثلما يمكننا أن نسميه إرادة متجسدة " . وهكذا تقف الموسيقى عند شوبنهور إلى جوار العالم ، إن جاز هذا التعبير ، ولا تكون جزءاً منه ، لأنها عالم قائم بذاته ، ولأنها تكشف عن ماهية الإرادة الكونية بطريقتها الخاصة ، مثلما يكشف عنها عالم الظواهر من خلال ما فيه من موضوعات . وفضلاً عن ذلك فإن الموسيقى تتميز عن كل الفنون الأخرى بأنها تمثل عالم الزمان الخالص ، بلا مكان . ومن الطبيعى أن ترتبط الفنون الأخرى ، المكانية ، بالعالم الخارجى على نحو ما ، أما الموسيقى فلا تعبر عن شىء مما فى هذا العالم ، وإنما هى تعبر عن أعمق ما فى القوة الباطنة المحركة لكل ما فى العالم ، وأخيراً فالفنون الأخرى ، فى رأى شوبنهور ، تستعين بوسائط مادية ، كالحجارة وغيرها من المواد فى النحت والعمارة مثلاً ، أما الموسيقى فلا تستعين بمثل هذه الوسائط . ولهذه الأسباب كلها استطاع شوبنهور أن يقول أن فى وسع الموسيقى أن توجد حتى لو لم يكن للعالم وجود على الإطلاق ، وهى عبارة تمجد الموسيقى كما لم تمجدها عبارة أخرى لأى فيلسوف آخر ، ولكن صيغتها الغريبة لا تفهم إلا إذا ربطت بآراء شوبنهور الفلسفية والفنية فى مجموعها .

ولعلنا قد لاحظنا فى العرض السابق نوعاً من التناقض الظاهرى فى استخدام كلمة " الإرادة " عند شوبنهور . فالمفروض ، من جهة ، أن الفن مظهراً للإرادة ، إما بطريقة مباشرة ، كما هى الحال فى الموسيقى وإما بطريقة غير مباشرة ، كما هى الحال فى الفنون الأخرى . ولكن وظيفة الفن ، من جهة أخرى هى تحرير الفرد من رغبات الإرادة وأطماعها التى لا تقف عند حد . ولا شك أن مرجع هذا الاختلاف إلى المعنى المزدوج الذى استخدمت فيه كلمة " الإرادة " . فالمقصود منها فى الحالة الأولى هو الإرادة الكونية ، أو الإرادة من حيث هى قوة ميتافيزيقية تكمن من وراء كل ظواهر الكون ، أما فى المعنى الثانى ، فالمقصود هو الإرادة فى الإنسان بما لها من أطماع ورغبات لا نهاية لها . وهذا المعنى الثانى هو الذى كان فى ذهن شوبنهور حين تحدث عن الفن من حيث هو وسيلة لخلاص الإنسان وتطهيره ، أما المعنى الأول فهو الذى قصده حين وصف الفنون بأنها مظاهر متدرجة للإدارة .

ولكن ، هل صحيح أن الفن عامة ، والموسيقى خاصة ، نشاط نفسى تخمد فيه الإرادة الفردية ؟ إنه ليبدو ، لمن يتأمل هذه المسألة بمزيد من الدقة ، أن الفن يقوى - أحياناً - شعور المرء بشخصه وبإرادته ، وليس صحيحاً أن الفن فى كل الأحوال ينسينا فرديتنا بحيث نصبح فى حالة تأمل لا صلة له بالإرادة الفردية . والأهم من ذلك أن موضوع الفن نفسه لا يفقد دائماً فرديته فى حالة التأمل أو الخلق الفنى . فالفنان لا ينظر فى موضوعه إلى " المثال الأفلاطونى " ، بل إنه فى معظم الأحيان يتجه إلى تأمل هذا الموضوع من حيث هو فردى محدد . ونستطيع أن نقول أن صفة الفردية المحددة التى تميز موضوع الفن عن موضوع العلم ، الذى لا يتناول من الأشياء إلا أوجهها العامة المشتركة بين كل الأفراد . وإذن فمن المشكوك فيه أن يكون شوبنهور قد أصاب حين وصف موضوع الفن بأنه موضوع تنتزع فرديته . . وإنما العكس هو الذى يبدو صحيحاً ، لأن عين الفنان الفاحصة هى التى تضفى الفردية على موضوعات لا نلاحظها فى حياتنا المعتادة ، أو نكتفى بالنظر إليها على أنها مجرد أمثلة لنمط واحد متكرر . ربما كانت أهم صفات الفنان هى

قدرته هذه على أن يكتشف ما هو منفرد ، لا يتكـرر ، فـي كـل شـيء يتخـذه موضوعاً لفنه .

* * * *

ولنلاحظ ، بعد هذا ، أن شوبنهور يحدد العلاقة بين الفن والحياة بطريقة قد لا ترضي الكثيرين . فهل صحيح أن الفن وسيلة لتحرير الإنسان من إرادة الحياة ؟ الواقع أن كثير من المفكرين والفنانين يأبون ، بناء علـى تجاربـهم الخاصـة ، أن يربطوا بين الفن وبين التخلص من الرغبات والمشاعر الحية . وهذه فـي الواقـع هـي نقطـة بدايـة تفكير " نيتشه " فـي المشكلة الفنيـة . فـالفن عنـده ليس علـى الإطـلاق وسيلة لإماتة إرادة الحياة ، بل أنه هو في الواقع النشاط الـذى يؤكـد الحيـاة ويعليها ويقف منها موقفاً إيجابياً . والنشاط الخلاق فى الفن هو مـن أبرز مظاهر تـأكيد إرادة الحياة في الإنسان ، والأفكار الفنيـة لا تربـط بعـالم فـوق المحسـوس ، وإنمـا هـي من صميم هذا العالم ، وهي لا تفهم إلا إذا ربطت بهذه الحياة وبهذه الأرض .

ولكي يعبر نيتشه عن آرائه هذه تعبير أوضح ، وضع فى كتابه المبكـر " ميلاد المأساة من روح الموسيقى " تقـابلاً أساسياً بين نوعين مـن الفـن ، أطلـق علـى كـل منهما اسم إله من آلهة اليونـان : همـا " الفـن الأيولنـي " و " الفـن الديونـيزى " . أما الأول فهو الفن الذى يظهر الموضوع فيه محدد المعالم ، ويتميز بالتناسق والوضـوح والشفافية ، وتكـون الحالـة النفسية السائدة فيـه ، سـواء عنـد الفنـان الخـالق وعنـد المشاهد المتذوق لهذا الفن ، هـى حالـة التـأمل والتعبير الهـادئ . أمـا الثانـى فيتسم موضوعه بشيء من الغموض ، وقد يفتقر إلى التناسق ووضـوح النسـب ، ولكـن الحالـة المصاحبة له تكون حالة من النشوة والسكرة ، والشعور بـزوال كـل الحواجـز ، وبأن المرء قد اتحد ، بطريقة شبه صوفية ، مع الماهية الباطنة للعالم . وعلى حـين أننـا فـي النوع الأول نقف من الحياة موقف المتأمل المشاهد ، فإنا من النـوع الثـانى نندمـج فـي الحيـاة اندماجـاً كلياً ، ونصبـح وإياهـا شـيءً واحـداً . ومـن أمثلـة النــوع الأول ، الأبولونـي الهادئ ، من الفن ، التصوير والنحت ، أما الموسيقى فهي خير ما يعبـر عـن

الفن الديونيزى ، إذ لا يعود موقفنا فيها هو موقف التأمل ، وإنما يصبح موقف الاندماج التام فى الأنغام ، وفيما تكشفه لنا من ماهية باطنة للعالم .

ولا شك فى أن هذا التقسيم متأثر بتفرقة شوبنهور بين الموسيقى وبين الفنون الأخرى ، على النحو الذى عرضناه من قبل . ومع ذلك فينبغى ألا ننسى أن نيتشه كان أكثر اتساقاً مع نفسه من شوبنهور ، وذلك حين أنكر تماماً أن يكون الفن أداة للهروب من العالم أو للتحرر من أعبائه ، وربط على أقوى نحو بين الفن وبين تأكيد إرادة الحياة . ولقد كان هذا الاختلاف ضرورياً بين فيلسوفين يتخذ أحدهما موقفاً مثالياً ، وينكر عالم المحسوس بوصفه عالم للظواهر الخداعة التى ينبغى الفرار منها والزهد فيها ، ويؤكد الآخر أن هذا العالم هو الوحيد الذى نعرفه ، ومظهراً من مظاهر إعلاء الحياة لا الهروب منها .

وعلى أية حال فإن نيتشه ، رغم عمق تجاربه الفنية ، ولاسيما الموسيقية منها، لم يلتزم هذا الموقف من الفن إلى النهاية . ففى وسعنا أن نلمح فى صراعه الأخير مع فاجنر علامات صراع آخر بينه وبين الفن ذاته ، لا كما يتمثل فى فاجنر فحسب . أى أن من الممكن القول أن شخصية فاجنر ، التى جمعت فى ذاتها أوسع وأعمق ما وصلت إليه الفنون فى عصرها ، وهى تلخيص لأقصى ما يستطيع الفن أن يقوم به من أجل العلو بالإنسان ، ومن هنا فإن نقد نيتشه المرير لفاجنر ، فى الفترة الأخيرة من حياته ، إنما هو تعبير عن الصراع بين روح البحث عن الحقيقة ، التى كانت طاغية لديه ، وبين الفن الذى يعد مظهراً من مظاهر الخداع والهروب من مواجهة الواقع . وهكذا يتضح لنا أن نيتشه قد عاد آخر الأمر ، بمعنى ما ، إلى موقف شوبنهور من الفن ، من حيث هو أداة للهروب من الحياة ، ولكنه ، على عكس شوبنهور ، لم يمتدح هذه الصفة فى الفن ،وإنما حمل عليه ، وعلى أعظم ممثليه ، حملة شعواء ، رغم عمق شعوره الباطن نحوهما ، ذلك إخلاصاً منه لروح الحقيقة ، وتمسكاً منه بهذه الحياة ، التى حرص على قبولها وتأكيدها بكل عناصرها ، وبكل ما فيها من عناصر مقبولة أو منفرة .

النظرية التعبيرية عند كروتشه :

في وسعنا جميعاً أن نميز بين طريقتين من طرق معرفتنا للأشياء ، طريقة المعرفة المباشرة ، التى تكون أشبه بومضة سريعة ندرك فيها الموضوع كاملاً ، دون حاجة إلى جهد أو تفكير فى علاقات الموضوع بغيره ، وطريقة المعرفة التدريجية التى نربط فيها الموضوعات بعضها ببعض لنحكم على كل منها من خلال علاقاته بالآخرين . أما المعرفة الأولى فتسمى عند الفلاسفة بالمعرفة الحدسية ، والثانية تسمى بالمعرفة العقلية أو المنطقية . والفن عند كروتشه ينتمى إلى النوع الأول . فكل حدس مباشر ، ينفذ إلى الموضوع الفردى ويتغلغل فيه ، ينطوى فى ذاته على بادرة القدرة الفنية . وليس الفارق بين الفنان وغير الفنان فارقاً فى النوع ، وإنما الفنان شخص لديه قدرة أعلى - من الوجهة الكمية - عن التعبير عن أنواع من الموضوعات التى يدركها بهذا الحدس . ويؤكد كروتشه أننا لا نستطيع أن ندرك طبيعة الشعور الباطن الذى ينتابنا إلا عندما يكون فى وسعنا التعبير عنه ، كما لا يمكن أن يكون لدينا حدس بمنظر طبيعى إلا إذا كانت تفاصيل هذا المنظر واضحة فى أذهاننا . بحيث نستطيع أن نعبر عنه بوضوح لمن يطلب إلينا ذلك – وبالاختصار، فمعرفتنا تظل غامضة مبهمة حتى نعبر عنها . فالفن إذن فى أساسه تعبير .

والفارق الوحيد ، فى نظر كروتشه ، وبين الفنان أو العبقرى وبين الإنسان العادى ، هو أن للأول قدرة أعظم على التعبير عما يدركه بالحدس ، ولكن هذه القدرة موجودة فى الوقت ذاته لدى الجميع ، وإنما بدرجات أقل . صحيح أننا نقول عن الفنان أنه يكشف لنا أنفسنا ، ولكن كيف يتسنى له ذلك لو لم تكن طبيعة خياله وطبيعة خيالنا واحدة ، ولو لم يكن الفارق بين الطبيعتين إلا فارقاً فى الدرجة فحسب ؟ من الواضح أن القصيدة الشعرية ، مثلا ، لا تؤثر فيّ إلا إذا كانت لدى أحاسيس مماثلة لتلك التى كانت لدى مؤلفها ، بحيث أهتدى فى هذه القصيدة إلى شيء أحس به فى نفسى فعلاً ، وبهذا المعنى أقول أنها عرفتنى نفسى أو كشفتها لى . ولو لم تكن قد مرت بنا فى حياتنا لحظات مختلفة شعرنا فيها بإحساسات مشابهة

لإحساسات هملت أو ماكبث ، لما أحسسنا بإعجاب حقيقى نحو هاتين الشخصيتين ، ولكان الشعر الذى يتحدث عنهما مجرد كلمات لا تعنى بالنسبة إلينا شيئاً .

ولكن علينا أن نحذر فهم فكرة التعبير هذه بأنها تعنى أن العمل الأساسى للفنان هو أن ينقل مشاعره للآخرين : فهذا المعنى أبعد الأمور عن تفكير كروتشه ، وكل ما يود أن يقوله هو أن الفنان يعبر عن أحاسيس باطنة ، ويطلق هذه الأحاسيس من عقالها فى عمله الفنى ، ويتحرر منها بمعنى ما فى مجهوده التعبيرى . وعند هذه المرحلة تنتهى مهمة الفنان . أما من يتذوقون هذا العمل الفنى فإنهم لما كانوا يمرون أيضاً بأحاسيس مماثلة ، ففى وسعهم أن يقدروا هذا العمل ويستمتعون به جمالياً ، دون أن يكون الفنان الخالق قد استهدف بعمله متعتهم . ذلك لأن عمل الفنان يتوقف ويكتمل ، كما قلنا ، عند مرحلة التعبير عن انطباعاته الخاصة . ففى اللحظة التى يكون فيها الفنان ، فى داخله ، صورة حية لشكل أو لتمثال ، أو يهتدى إلى لحن موسيقى ، يكون التعبير قد تم واكتمل ، وهو ليس فى حاجة إلى أكثر من ذلك . وحتى الصورة الخارجية التى يتخذها التعبير لا تعد ضرورية على الإطلاق : أعنى أن عزف اللحن الذى اهتدى إليه الفنان ، أو إمساك ريشة الرسم أو القلم لتدوين التعبير الداخلى بصورة خارجية يدركها الآخرون ، كل هذا يعد إضافة إلى العمل الفنى الأصلى ، وهى إضافة تنتمى إلى المجال العملى ، ولا شأن لها فى المجال الجمالى فى ذاته . ومن هنا كان كروتشه يرفض التفرقة بين التعبير الداخلى والتعبير الخارجى ، إذ أن كل عمل فنى هو تعبير " داخلى " على الدوام ، وما نسميه بالعمل الخارجى ليس هو العمل الفنى ذاته .

وبعبارة أخرى فالفن نشاط روحى صرف ، وترجمته أو نقله إلى مجال الأشياء الخارجية هو عمل ثانوى يضاف إلى الجهد الروحى الحقيقى ، الذى هو التعبير الفنى الأصيل . ولو حالت الظروف ، على أى نحو ، بين الفنان وبين نقل فنه إلى الآخرين أو التعبير عنه بصورة يدركها الجميع ، فإن هذا لا ينقص من تجربته الجمالية شيئاً ، ما دامت هذه التجربة قد عبرت عن نفسها ، فى داخله ، تعبيراً باطناً

كافياً ، ونقلت مشاعره وانطباعاته الغامضة إلى صورة محددة يستطيع هو ذاته أن يتبين معالمها في داخله بوضوح .

ورغم ذلك التأكيد للطابع الباطن للتعبير الفني ، فإن كروتشه يؤكد وجود حقيقة فنية يمكن أن تنقل إلى الآخرين ، وكل ما في الأمر أن الفنان لا يعبر عن نفسه من أجل الآخرين ، وإنما تؤدي وحدة المشاعر بين البشر إلى أن نفهم نحن عمل الفنان ونقدره . وهكذا نجد أن الألوان والأصوات التي عبر بها الفنان عن إحساسه الباطن تستطيع أن تنقل إلينا هذا الإحساس ، فيتكون لدينا حدس مماثل لذلك الذي أحس به الفنان . صحيح أننا لا نستطيع أن نحيا تجربة الفنان من جديد ، أو نمر بها مرة أخرى ، لأن ما حدث مرة لن يتكرر فيما بعد . ومع ذلك فإن أول ما يميز الفنان العظيم هو قدرته على أن يعبر عن حقيقة تحتفظ بقيمتها عبر الزمان والمكان ، وتستطيع أن تثير فينا خيالات مماثلة لتلك التي مرت في ذهنه ، ومن هنا كان من المستحيل ألا نعجب بهذا العمل ، لأن نفس الضرورة التي جعلت الإنسان يعبر عنه ، تجعلنا نحن أيضاً نقدره . وهكذا يوجد بين الفنان وبين جمهور المتذوقين نوع من الاتصال ، لم يتعمده الفنان ، ولم يكن يعنيه في شيء ، ولكنه موجود نتيجة لوحدة المشاعر ، ولأن النفوس يتصل بعضها ببعض من خلال العمل الفني مثلما يتصل بعضها ببعض في عملية المعرفة والتفاهم العقلي .

*وإذن فهناك حقيقة فنية ، ولكنها مختلفة عن الحقيقة العلمية والأخلاقية . ومن هنا كان كروتشه من أكبر أنصار فكرة الفن للفن ، بمعنى أن التعبير الفني مستقل عن جميع الاعتبارات العملية . وإذا كانت هذه الاعتبارات ترتبط ، من الوجهة الواقعية ، بالأعمال الفنية ، فليس هذا الارتباط منطقياً ولا ضرورياً ، وإنما هو شيء عارض فحسب . وعلى ذلك فالحكم على العمل الفني ينبغي ، في نظر كروتشه، أن يتم من وجهة نظر فنية صرف . وأكبر الأخطاء في النقد الفني أن نخلط بين المعايير المنتمية إلى مجالات مختلفة ، فنحكم على العمل الفني من خلال أخلاقياته ، أو نحكم على عمل عقلي من حيث تناسقه وانسجامه . ومهما بدا لنا أن العمل الفني يحمل معاني أخلاقية أو دينية أو عقلية ، فمن الواجب أن نتذكر أن

الفنان الخالق ذاته ، من حيث هو فنان ، لم يكن يقصد إلى شيء من ذلك ، ولا يعبأ بهذه النتائج ، ولم يكن يريد أن يؤكد لنا شيئاً ، وإنما كان يريد التعبير عن نفسه فقط ، وعن مشاعره إزاء موضوعات معينة ، بغض النظر عن كل اعتبار عملى أو نظرى ينتمى إلى مجال الأخلاق أو العلم . ورغم أن مفكرين كثيرين قد رحبوا ، وقت ظهور هذه الآراء ، بتلك النظرية الخالصة فى الفن ، على أساس أنها تخلص الفن من الارتباط بالأهداف الأخلاقية أو الاجتماعية التى لا تنتمى إلى صميم الفن ذاته ، فقد كان رد الفعل عليها قوياً ، وتوالت بعد ذلك انتقادات شديدة لفكرة الفن للفن ، نظراً إلى ما تفترضه من انفصال للروح البشرية إلى مجالات كل منها مقفل على ذاته ، لا يتصل بالمجالات الباقية ، وهو أمر تأباه وحدة الشخصية الإنسانية وتداخل مظاهر نشاطها .

على أن فى نظرية كروتشه التعبيرية نقاط ضعف أخرى لا تقل عن هذه الأهمية . فهو فى فكرة التعبير الخالص يتجاهل مادة الفن ويعدها مجرد أداة ثانوية، ولا يهتم بالمظهر الخارجي للعمل الفنى إلا من حيث هو وسيلة لإعطاء التعبير شكلاً يدركه الآخرون ، على حين أن التعبير الحقيقى هو الأصل الباطن فى نفس الفنان فحسب . وربما كان فى وسعنا أن نرى فى ذلك مظهراً من مظاهر الصور فى ملاحظة ما يحدث بالفعل فى حالة الخلق الفنى : إذ أننا نعلم جميعاً مدى تأثير مادة الفن فى تشكيل الصورة النهائية للعلم الفنى ، بل فى عملية الخلق ذاتها أحياناً . فكثير ما تكون المشاعر التى تنتاب اثنين من الفنانين متشابهة ، ولكن أحدهما أقدر على تكوين عالم الألوان والثانى أقدر على تشكيل الحجارة ، فتكون النتيجة فى الحالة الأولى صورة وفى الحالة الثانية تمثالاً . وهكذا نرى أن الشكل أو الوسط المادى للتعبير هو الذى يتيح تصنيف الفنون ، ولولا هذه المادة لما وجدت فنون مختلفة ، بل لكان هناك فنٌ واحد فحسب . وفضلاً عن ذلك فإن طبيعة الشعور الذى يريد أن يعبر عنه الفنان ، تتغير إلى حد بعيد عندما تصطدم قوته التعبيرية بالعالم المادى ويحاول أن يستخلص من المادة تلك المعانى التى تجيش بها نفسه . وللمادة ذاتها دور أساسى فى تحديد الطبيعة النهائية للعمل الفنى . لأن إرادة الفنان لا تمارس فى

فراغ ، وإنما فى مادة تقاومه ، لها قوانينها الخاصة التى لا يستطيع أن يخضعها لرغباته فى كل الأحوال .

أما فكرة الحقيقة الفنية ، التى تنقل إلينا بفضل اتحاد مشاعرنا مع مشاعر الفنان ، أو قدرتنا على إعادة إحياء ما مر به الفنان من تجارب فى أنفسنا ، فمن الممكن أن توجه إليه انتقادات متعددة . ذلك لأنه ليس من الضرورى على الإطلاق أن نستعيد ، ونحن إزاء عمل كبير ، تجارب مماثلة او مشابهة لتلك التى مر بها الفنان نفسه . بل إن هذا أمر مستحيل من الوجهة العملية . فقد لا يرتبط العمل الفنى على أى نحو ضرورى بالحالة الشعورية التى أنتجه الفنان فى أثنائها . ولدينا شواهد عديدة على ذلك فى تاريخ الفن . فأروع مؤلفات موتسارت الموسيقية هى تلك التى كتبها بتكليف ، بحيث كان مقيداً بموعد يتعين عليه إتمامها فيه ، أو كان فى ضائقة مالية ويريد الانتهاء منها فى أسرع وقت حتى يجنى منها بعض المال . ومن جهة أخرى فمن الملاحظ فى موسيقاه أن أشد سيمفونياته مرحاً هى تلك التى كتبها فى أوقات حزنه ، وفى ظروف قاسية إلى أبعد حد . وهنا نجد أن الحالة التى خلق عليها فى ظلها العمل الفنى ، من حزن أو عسر مالى أو ديون أو تعجل فى الإنتاج ، تختلف كل الاختلاف عن الشكل النهائى الذى اتخذه هذا العمل ، ومن المحال أن يعيد المرء هذه التجربة فى نفسه وهو يستمع إلى موسيقاه ، لسبب بسيط هو أنه لا توجد أى علاقة بين هذه الموسيقى وبين المشاعر التى كانت تمر به وقت تأليفها . ويبدو أن قدر الفنان الكبير إنما تكون فى تمكنه من خلق إنتاج لا يتقيد بظروفه الذاتية الجزئية ، ولا تربطه بمشاعره المتغيرة أية علاقة سببية ، وإنما هو فيض من الطاقة يمكن أن ينطلق فى أشد الظروف قسوة ، وفى ظل أحوال قد تبدو أحياناً غير متلائمة مع الإنتاج الفنى على الإطلاق .

ومن جهة أخرى ، فإذا نظرنا إلى الأمور من زاوية تلقى العمل الفنى وتقديره عند من يتأمله أو يستمع إليه ، لوجدنا أن العمل الفنى الواحد قد يثير فى مختلف الناس أحاسيس متباينة كل التباين . وليس من الممكن أن نشعر عند تقديرنا لعمل فنى بنفس أحاسيس منتجة ، بل أن هذا ليس أمراً مرغوباً فيه ، وربما لم يكن

يحدث إلا في حالة الأنواع الهزيلة من الإنتاج الفني . والأمر الذى نستطيع أن نؤكده ، فقط ، هو أن العمل الفنى يؤثر فى حاستنا الجمالية تأثيراً عاماً ، دون تحديد لاتجاه هذا التأثير . بل إن للعمل الفنى العظيم قدرة على أن يؤثر فى كل شخص على نحو مختلف ، ومع ذلك يظل الجميع ، رغم اختلاف طريقة تأثر كل منهم ، واختلاف طرقهم جميعاً عن طريقة تأثر الفنان نفسه ، يشعرون بأنه عمل له قيمته .

وأخيراً ، فإنى أود أن أثير مسألة لا أظن أنها خطرت ببال كروتشه أصلاً فى حديثه عن التعبير الجمالى . فهل يقتصر الفن على التعبير عن مشاعر إنسانية موجودة من قبل أم أنه يخلق مشاعر جديدة ؟ يبدو أن هناك أعمالاً فنية تفتح أمامنا آفاق مشاعر جديدة كل الجدة ، لم نصادفها من قبل فى تجربتنا على الإطلاق . فهى تخلق مشاعر لا نحس بها فى حياتنا ، وتحول مجرى حياتنا الانفعالية إلى طريق لم يطرق من قبل . فأرقى أنواع الموسيقى تثير فينا أحاسيس لا نستطيع تحديد كنهها على الإطلاق ، وكل ما نستطيع أن نقوله بشأنها هو أنها تكشف لمن يمكنه تذوقها ، عن أوجه خفية كامنة فى العالم ، لم يكن قد تنبه إليها فى حياته من قبل . ومثل هذا يصدق على أحدث نظريات فن التصوير : إذ يرى كثير من المصورين المعاصرين أن على الفنان أن يخلق موضوعات جديدة ، كان ينبغى أن تكون فى الطبيعة ، ولكنها لم تكن بالفعل ، وأن عليه بالتالى أن يولد مشاعر تفتقر إليها التجربة المألوفة للإنسان . وهم يرون أنه لا جدوى من التعبير عما تحقق بالفعل ، وإنما المهم أن نستخلص ما كان ينبغى أن يكون ، ونخرجه إلى حيز الوجود . ومن هنا كانت حملة كثير من هذه المذاهب المجددة على كل تصوير أو تمثيل للطبيعة ، سواء منها الظاهرة والباطنة . يؤكد أصحاب هذه الاتجاهات أن النظرية التعبيرية تحد من حرية الفنان ، على حين أن مذهبهم هو الذى يضمن له حرية كاملة ، إذ يستطيع التحكم فى مشاعره الأصيلة ، بل وفى كل الظروف المحيطة به ، والمقترنة بلحظة الخلق الفنى ، وتحويلها إلى شىء جديد كل الجدة ، نابع من عبقريته الخلاقة . وهكذا يبدو أن أعظم ما فى الفنان هو قدرته على تشكيل المشاعر الذاتية والمادة الخارجية فى صورة جديدة ، لا تتقيد بحتمية التعبير عن مشاعر معينة ، وإنما هى تعبير عن القدرة الخالقة والطاقة الفياضة للفنان فحسب .

* * * *

بين الفكر والآلة :

الفلسفة والتكنولوجيا فى العالم القديم (*)

*بين الفكر والفعل ، أو بين الرأس واليد ، حوار دائم . وقد اتخذ هذا الحوار صوراً متعددة طوال تاريخ البشرية : فكان أحياناً يتخذ صورة عداء متبادل ، أو ترفع من الفكر على الفعل ، أو تضامن وتعاون بين عقل الإنسان ويديه . ولقد كانت قصة العلاقة بين الفكر والآلة ، وموقف الفيلسوف من التكنولوجيا ، انعكاساً واضحاً للعلاقات الاجتماعية السائدة فى كل عصر . وأستطيع أن أقول أن تتبع المراحل الرئيسية لهذه العلاقة يلقى ضوءاً ساطعاً على الكثير من المسائل الفكرية والحضارية ، ويكشف على نحو أعمق عن موقف الإنسان من الطبيعة فى مختلف العصور . وسأحاول فى سلسلة من المقالات أن أقدم عرضاً تاريخياً عاماً لهذه المشكلة ، فضلاً عن تناول بعض جوانبها التى تمس الإنسان المعاصر . وفى اعتقادي أن القارئ سيكون قد أفاد من هذه المقالات على النحو الذى آمله إذا لم ينظر إليها على أنها مقالات فلسفية خالصة ، وإذا تأملها على أنها تلخيص لمشكلات لابد أن يمر بها كل مجتمع بشرى عندما تواجهه لأول مرة مشكلة الصنعة أو التصنيع ، وتبدأ قوة الآلات فيه تؤدى عملها إلى جانب قوة الإنسان ، ويحدث الاصطدام المحتوم بين العقل فى انطلاقه الحر وبين الآلة فى نظامها الصارم .

كانت فترة ظهور أولى مدارس الفكر اليونانى - وهى المسماة بالمدرسة الأيونية - تبشر بتضافر مثمر بين النشاط الفكرى النظرى والنشاط العملى الآلى : إذ كان كثير من فلاسفة هذه الفترة - أعنى من يسمون بالطبيعيين الأولين - مهتمين

(*) مجلة الكتاب . العدد ٥٦ ، نوفمبر ١٩٦٥ .

بالمسائل العملية بقدر اهتمامهم بالمسائل النظرية ، وكانت جهودهم تنصب على الميدانين معاً دون تعارض . فى تلك الفترة كان هناك اتصال رائع بين حضارات الشرق الأوسط القديمة وبين الحضارة اليونانية الناشئة ، وكانت الخبرات والمعلومات والتجارب تتبادل إلى جانب المحصولات والمصنوعات . وأثمر ذلك كله تفكيراً يجمع إلى الممارسة التطبيقية القدرة على البرهان العقلى .

ولقد كان طاليس " أبو الفلسفة " الذى عاش فى القرن السادس قبل الميلاد - كان مفكراً نظرياً ومخترعاً عملياً فى الوقت ذاته . فقد نسب إليه مؤرخو الفكر أول نظرية متكاملة حاول بها الذهن البشرى تفسير الكون كله من خلال مبدأ واحد مقنع عقلياً ، لا من خلال أسطورة أو خرافة . ولكنه كان فى الوقت ذاته ذا عقلية علمية وعملية من الطراز الأول ، فروى عنه أنه حول مجرى نهر " هاليس " لكى يتيح لجيوش كرسيوس أن تعبره ، ونسبت إليه كشوف عديدة فى الفلك والملاحة . وليس ما يعنينا هنا أن نعدد الاختراعات والكشوف المنسوبة إلى شخص طاليس ، وإنما المهم فى الأمر أن أول فيلسوف يذكره التاريخ كان شخصية نظرية وعملية فى آن واحد ، ولم يكن ذلك الرجل المنعزل الذى يتأمل السماء فتتعثر مشيته ويقع فى الوحل ، كما تصوره القصة المشهورة . وبعبارة أخرى فإن بداية ظهور الفلسفة كانت مرتبطة بالجمع بين الفكر النظرى والعلم التطبيقى معا ، بل ربما جاز القول أ ن الاهتمام بالأمور العملية هو الذى أوحى إلى فلاسفة هذه الفترة آراءهم النظرية .

*وإذن فقد كان كل شيء يوحى بأن التقدم الفكرى والتقدم التكنولوجى سيسيران جنبا إلى جنب فى العصر اليونانى الكلاسيكى . وكانت الوسائل كلها ميسرة لذلك : فالعلم اليونانى قد أخذ يزدهر . وأسرار الرياضيات بدأت تتكشف للعقل اليونانى ، والاتصالات بالحضارات القديمة قائمة لا تنقطع ، والمناخ السياسى والاجتماعى يساعد على ذلك دون شك . وفضلا عن ذلك ففى تلك الفترة بعينها وضعت أسس النظرية الذرية من جهة ، وظهر مذهب " أبقراط " العلمى التجربى فى الطب من جهة أخرى - وهما كشفان يساعدان على تمهيد الطريق للكشف والاختراع الآلى : الأول إذ يصور الكون كله على أنه آلة ضخمة ، والثانى إذ ينظر

إلى جسم الإنسان نفسه على أنه آلة معقدة . ومع ذلك فإن هذا التطور المتوقع لم يحدث ، وظل العلم اليونانى نظرياً لا تطبيقياً ، ولم يعرف اليونانيون " الآلة " بمعناها الصحيح ، وإن عرفوا مجموعة بسيطة من الأجهزة الآلية كانت فى نظرهم مصدراً للتسلية والترويح عن النفس ، ولم تكن لها فى حياتهم وظيفة جدية .

فما هى أسباب عدم ظهور النزعة الآلية عند اليونانيين ، ولماذا لم يستخدم العلم اليونانى المزدهر فى تطبيقات عملية ترفع مستوى حياة الإنسان ؟ من المؤكد ، كما قلنا من قبل ، أن الجو العام كان مهيأ لذلك ، وأن الاهتمام بالتكنولوجيا ، الذى لم يظهر بوضوح إلا فى عصر النهضة الأوروبية كان يمكن أن يظهر فى تلك الفترة المبكرة . (ولنتصور مدى التغير الهائل الذى كان يمكن أن يطرأ على التاريخ البشرى لو أن النزعة العلمية التطبيقية قد بدأت قبل موعد بدايتها الفعلية بألفى عام).
فما هى إذن أسباب اختفاء الآلة من حياة الإنسان القديم ، ونفور الفكر البشرى منها؟

إن المتشككين فى قيمة التصنيع فى عصرنا الحالى ، يشيرون إلى الأضرار المادية والمعنوية التى جلبتها النزعة الآلية ، ولاسيما فى الحروب . ويبدو بالفعل أن اليونانيين القدماء قد أخذوا يتساءلون هذه الأسئلة ، ولاسيما فى صدد الآلات المستخدمة فى الحرب . فإذا كانت الآلة تحل محل اليد البشرية فى محاربة العدو (كما فى حالة المنجنيق مثلاً) ، فما قيمة الشجاعة إذن ؟ وفضلاً عن ذلك فقد أدرك اليونانيون خطر البطالة الذى يتولد عن التوسع فى استخدام الآلة : إذ روى عن أحد الأباطرة أن مهندساً عرض عليه جهازاً يتيح نقل أعمد ضخمة بنفقات قليلة حتى قمة الكابيتول ، فرفض الإمبراطور استخدام الجهاز شاكراً ، وقال لمخترعه : " دع الفقراء يأكلون خبزاً ! " [1] مثل هذه الأسباب كانت موجودة ، ولكن إدراك اليونانيين لها لم يكن من الوضوح بحيث يمكن أن تعد على أى نحو تعليلاً لبطء تطور المخترعات الآلية .

---

[1] انظر كتاب Machinisme et Philosphie تأليف P.-M. Schuhl باريس ١٩٤٧ ، ص ١٠ .

أما السبب الحقيقى الذى يمكننا أن نعزو إليه زهد اليونانيين فى هذه المخترعات ، فى الوقت الذى توافرت لهم فيه كثير من الإمكانيات الكفيلة بتحقيق تقدم سريع فى هذا المجال ، فهو أنهم لم يكونوا يشعرون بالحاجة إليها ، نظراً إلى شيوع نظام الرق . فلماذا ينصب تفكير العلماء على الاقتصاد فى الجهد البشرى ، وإحلال الآلة محل اليد العاملة ، إذا كان لدى المجتمع مصدر لا ينضب من موارد الطاقة ، يتمثل فى الأرقاء الذين لم يكن يخلو منهم بيت يونانى متوسط ؟ لقد كان نظام الرق ، فى واقع الأمر حقيقة أساسية من حقائق المجتمع اليونانى ، وكان الرقيق ، الذى ظل محروماً من كل حقوق المواطنين الأحرار ، والذى كان يعيش على هامش المجتمع بكل معانى هذه الكلمة - كان وسيلة زهيدة التكاليف لقضاء الحاجات المادية والقيام بالأعمال اليدوية .

فالرقيق كان يحتل موقع وسطاً بين الإنسان بمعناه الصحيح ، أى الإنسان الحر ، وبين الحيوان . ولما كانت الحروب اليونانية المستمرة تتيح جلب مزيد من الأرقاء على الدوام ، أو على الأصح من أسرى الحرب الذين يحولون إلى أرقاء ، فقد كان من الطبيعى ألا تقوم الحاجة أصلاً إلى إعفاء الإنسان من متاعب العمل اليدوى المرهق ، ومن هنا لم تتقدم التكنولوجيا اليونانية . وبالعكس فإن عدم وجود الآلات قد جعل اليونانيين يتمسكون بنظام الرق ، ولا يستغنون عن أرقائهم ، وهكذا ظل اليونانيين يدورون ، فى هذا الصدد ، فى حلقة مفرغة لم يعرف العالم القديم منها مخرجاً .

ومما له دلالته الواضحة فى هذا المجال أن الأرقاء ، فى العصر اليونانى ، كانوا يستخدمون فى أغراض تتصل بالصناعة ، لا فى الزراعة . فالتجربة الأمريكية الحديثة ، التى كان يجلب فيها الألوف من العبيد للعمل فى المستعمرات الزراعية الكبيرة (Plantations) ، لم تكن معروفة عند اليونانيين ، أو كانت تطبق بصورة بدائية وعلى نطاق ضيق إلى أبعد حد . وإنما كان الشائع استخدام الأرقاء فى الحرف اليدوية الصناعية أو فى الأعمال المنزلية ، فكان الصنّاع القادرون يجلبون الأرقاء ويدربونهم ، آملين أن يتقاعدوا آخر الأمر ويعيشون سنوات شيخوختهم على

حصيلة عمل أرقائهم . وقد تحدث سقراط عن خمسة من معاصريه كانوا يعيشون عن سعة بفضل استغلالهم لجهود أرقائهم . كذلك كان تشغيل الأرقاء في الصناعة من صور الاستثمار المعروفة التي يلجأ إليها الأغنياء . وقد أدرج سقراط الأرقاء مع الأرض والعقار بوصفها مصادر تجلب دخل بلا عمل [1] .

ولو تأملنا كتابات فيلسوفي اليونان الكبيرين ، وهما أفلاطون وأرسطو ، لوجدناها تتضمن دفاعاً حاراً عن نظام الرق ، وهو دفاعاً إن دل على شيء فإنما يدل على مدى تأصل هذا النظام في حياة اليونانيين في ذلك العصر . ففي محاورة " الجمهورية " يعد أفلاطون مساوئ الديمقراطية ، وهي نظام الحكم الذي كان بغيضاً لديه ، ويرى أن أبرز هذه المساوئ هو التطرف في الحرية التي تصل إلى حد الفوضى . ثم يقول : " على أن أقصى ما تصل إليه الحرية في مثل هذه الدول ، هو أن يغدو الأرقاء من الرجال والنساء الذين يشترون بالمال متساوين في حريتهم مع أسيادهم الذين اشتروهم " .

فالمساواة بين الرقيق وسيده في النظام الديمقراطي هي في رأى أفلاطون أكبر عيوب هذا النظام . أما أرسطو فله نص مشهور في كتاب السياسة (الكتاب الأول ، الفصل الرابع) يقول فيه : " إن للآلات أنواعاً متباينة : فمنها ما هو حي ، ومنها ما هو غير حي . . ففي الدفة يجد قائد السفينة آلة لا حياة فيها ، أما الحارس فهو آلة حية . . والخادم نفسه آلة لها الأفضلية على كل الآلات الأخرى . إذ لو كانت كل آلة قادرة على إنجاز عملها ، فتطيع إرادة الآخرين أو تتوقعها ، كتماثيل ديدالوس أو كراسي هفايستوس الآلية ذات الأرجل الثلاثة ، التي يقول الشاعر أنها " دخلت من تلقاء ذاتها مجلس الآلهة " ، ولو كان في وسع النول أن ينسج ، والريشة أن تضرب العود دون أن يمسها يد ، لما احتاج أصحاب العمل إلى خدم ، ولما احتاج السادة إلى عبيد " (١٢٥٣ ب) .

---

(1) انظر كتاب Slavery in Classical Antiquty نشره M. I. Finlley كمبردج ١٩٦٠ ص ٣ ، ١٩ .

ولقد تصور البعض أن أرسطو ، بعبارته الأخيرة كان يشير إلى أن نظام الرق سيظل ضرورياً ما دامت الآلات لم تبلغ المرحلة التي يمكنها فيها القيام بحركاتها تلقائياً ، وإنه كان بذلك يبرر الرق على أساس الضرورة العملية البحتة ، لا لأنه مقتنع به .

ولكن سياق النص يدل بوضوح على أن أرسطو إنما يشير هنا إلى أساطير خيالية ، وأنه يؤكد بذلك نظام الرق ويدعمه ، لأن هذا النظام في رأيه لا يمكن أن يزول إلا إذا تحقق المستحيل ، ودبت الحياة في الجمادات ، وأصبحت الأساطير حقائق واقعة .

وإذن فقد كان أفلاطون وأرسطو متحمسين لنظام الرق ، وكلاهما حاول أن يقدم له أقوى أساس ممكن من المبررات العقلية . وتلك في واقع الأمر ظاهرة غريبة حقاً عند هذين الفيلسوفين الكبيرين : ذلك لأنهما لم يتركا صغيرة ولا كبيرة إلا وقاما بتحليل وتشريح دقيق لها . وقد بلغ تفكيرهما درجة من التجريد والقدرة على التحليل لم يبلغها الفكر طوال تاريخ البشرية إلا في حالات نادرة . وكان كل منهما ناقداً لعصره ، ولكل منهما أبحاثهم العميقة في الأخلاق والسياسة وأمور المجتمع . وكم تحدثنا عن الفضيلة والعدالة وكرامة الإنسان وبلوغه كماله وتحقيقه الغاية المقصود منه . فكيف بعد هذا كله تغيب عن نظرهما ظاهرة واضحة الظلم كالرق ؟ وكيف يتحدث أرسطو عن الرقيق بوصفه " ذلك الذي هو بالطبيعة شخص لا يملك ذاته ، بل يملكه شخص آخر " - كيف يتحدث على هذا النحو دون أن تدفعه حاسته الأخلاقية " المرهفة " إلى الوقوف عند هذا الوضع الشائن للإنسان ، وكيف يمضي بعدها مباشرة إلى تبرير نظام الرق وإثبات أنه متفق مع الطبيعة ؟ لا شك أننا نرى هنا تناقضاً أساسياً بين القدرة التحليلية الدقيقة التي لم يفلت من قبضتها شيء ، وبين التغاضي العجيب عن نظام مضاد تماماً لكل نزعة إنسانية في الأخلاق . ولقد حاول البعض أن يدفعوا عن أرسطو وأفلاطون تهمة التناقض ، مؤكدين أن هذا النظام كان متغلغلاً في حياة اليونانيين إلى حد كان من الصعب معه على من يعيش في ظله ، ومن اعتاده في كل لحظة من حياته ، أن يتخذ منه موقف الناقد الموضوعي ، وأن

يتنبه إلى ما فيه من مظالم - غير أن هذا دفاع واه لا يصمد للتحليل الدقيق : ذلك لأنه كانت توجد في اليونان معارضة لنظام الرق ، بدليل قول أرسطو في كتاب السياسة : " إن البعض يظن ان حكم السيد علم . . وأن السيطرة على العبيد ، والحكم السياسي والملكي ، كما قلت في البداية ، كلها شيء واحد . وغير هؤلاء يؤكدون أن حكم السيد للعبيد مضاد للطبيعة ، وأن التمييز بين الحر والعبد لا وجود له إلا بالقانون ، لا بالطبيعة ، ولما كان ذلك تدخلاً في مجرى الطبيعة ، فإن فيه ظلماً " (الكتاب الأول ، الفصل الثالث) . ومن المؤسف أن أرسطو لم يذكر من هم أولئك الذين كانوا يعترضون في عصره على نظام الرق ، ولكن اهتمامه بالموضوع ، وتخصيص الصفحات الطوال من كتابه هذا للرد على حجج خصوم الرق ، يدل على أنه كانت هناك معارضة قوية لهذا النظام ، وعلى أن دفاع أرسطو ، ومعه غيره من أنصار الرق ، كان واعياً مقصوداً لذاته .

وإذن فالسبب الأول لعدم تقدم الاختراع الآلي على الرغم من وجود عدد كبير من العوامل التي كانت في بداية العصر اليوناني الكلاسيكي تبشر بخير كثير ، هو أن الحاجة لم تكن تدعو إلى توفير طاقة الإنسان لأن هناك إنسان آخر كان يبذل طاقته بدلاً منه ، أعني أن الآلات البشرية جعلت المجتمع اليوناني في غنى عن الآلات المادية الميكانيكية .

ومما هو جدير بالملاحظة في هذا الصدد أنه في الفترة الأولى للفلسفة اليونانية ، وهي فترة الفلسفة الطبيعية التي كان الفكر النظري يسير فيها مع التطبيق العملي جنباً إلى جنب دون أن يزعم أحد بوجود تعارض بينهما - في هذه الفترة لم يكن نظام الرق قد توطدت دعائمه في المجتمع اليوناني ، مما يجعل الارتباط بين الظاهرتين بمنأى عن كل شيء .

على أن هناك سبباً آخر ترتب على السبب السابق ، وكان بدوره من العناصر الرئيسية التي أدت إلى انصراف اليونانيين عن الكشوف العملية التطبيقية . فقد ترتب على نظام الرق ظهور قيم معينة معادية للكشف والاختراع التكنولوجي . وكان ارتباط الرقيق بالعمل اليدوي مؤدياً إلى نفور الأحرار منه ، وابتعادهم عن كل ما له

صلة بالسيطرة على الطبيعة المادية . وكما عمل كبار فلاسفة اليونان على تبرير نظام الرق ، فقد عملوا أيضاً على تأكيد مجموعة القيم التى ترتبت عليه ، وهى أن العمل اليدوى لا يليق بالأحرار ، وإنما ينبغى أن ينصرف هؤلاء إلى التأمل العقلى المحض، أى إلى نشاط روحى صرف لا تربطه بالمادة أى صلة . وهكذا وضع اليونانيون الفنون الميكانيكية فى مقابل الفنون الحرة ، وأكدوا أن الرجل الحر لا يليق به ممارسة الأولى . وكان أرسطو حاسماً فى تعبيره عن هذه القيم حين قال إن المدينة المثلى ينبغى ألا تجعل من الصناع مواطنين فيها ، وحين أكد أن المرء لا يستطيع أن يمارس الفضيلة إذا كان يحيا حياة صانع . وبالمثل كان أفلاطون من قبله من أقوى أنصار القيم التقليدية التى تؤكد الفوارق الحاسمة بين أعلى الطبقات وأدناها ، وتتخذ من التفلسف النظرى أشرف مهنة تليق بالأحرار ، بينما تترك كل عمل له صلة بالطبيعة المادية للعبيد . وعلى عكس ما كان سائداً عند اليونانيين الأوائل من تكريم الصناع والمخترعين ، فقد رأى أفلاطون أن الحرفى أو الصانع لا يستطيع اختراع شىء إلا بعد أن يتأمل صورته أو مثاله كما صنعته الآلهة . ، وبذلك انتزع أفلاطون الفضل من كل مكتشف ومخترع ، ونسبه إلى الآلهة فحسب . ولم يقتصر على إنكار مكانة الصانع المخترع وفضله فى الكشف ، بل لقد أنكر عليه أيضاً أى علم حقيقى فى فن الصناعة: إذ برهن - بمنطق خداع - على أن من لديه معرفة حقيقية بأى شىء ليس هو من يصنعه ، وإنما هو من يستخدمه ، وأن الثانى هو الذى يصحح معلومات الأول ويضفى عليه علمه . ولقد كانت لهذه الفكرة دلالة واضحة فى مجتمع قائم على نطاق الرق : إذ لم يكن من الممكن أن يعزى إلى العبد الذى يصنع الأشياء علم يفوق علم السيد الذى يستخدمه [1] .

وكانت نتيجة هذه النظرة الخاصة إلى القيم ، أن أصبحت كلمة الصانع والعامل اليدوى مرادفة عند اليونانيين القدماء لمعانى الانحطاط والتدهور الأخلاقى ، وأصبح كل حرفى محتقراً بحكم مهنته ذاتها ، لا بحكم شخصه ، وأصبح

[1] انظر كتاب .B. Farrington من تأليف .Greek Science ، لندن ، ١٩٤٩ ، كمبردج ١٩٦٠ ص ٣ ، ١٩ .

اليونانيون ينفرون من كل ما له صلة بالعمل المادى لأنه - كما يقول أفلاطون - لا يشوه البدن فحسب ، بل يشوه الروح أيضاً . وأقصى ما يصل إليه من يمارسون هذا النوع من الأعمال ، هو أن يشبعوا الحاجات المنحطة لدى الإنسان .

*ومن أجل تحقيق هذا الغرض تراهم يعملون ليل نهار ، ويركزون كل قواهم في كسب قوتهم يوماً بعد يوم ، ولا ينصرف تفكيرهم لحظة واحدة عن المسائل المحدودة المرتبطة بعملهم الآلى . أما الرجل الحر بالمعنى الصحيح بهذه الكلمة فهو ذلك الذى لا تشغله هذه الأعمال اليومية التافهة (لأن غيره يقوم بها) ، وإنما ينصرف بكليته إلى التأمل العقلى المحض . فحياة العقل هى القيمة العليا عند هؤلاء الفلاسفة . وعندما نقول حياة العقل لا نعنى بذلك التفكير العقلى فى أمور الدنيا واتخاذ البحث العلمي هدفاً للحياة ، فهذا معنى حديث للكلمة ، وإنما كان اليونانى يستخدم هذا التعبير بمعنى الانصراف إلى التأمل الخالص فى أمور لا صلة لها بالعالم المادى الزائل ، عالم المظهر والخداع ، والتغير والفناء . إن استخدام العقل هو فى ذاته أمر يفخر به الإنسان فى كل عصر وكل مكان ، ولكنه عند كبار الفلاسفة اليونانيين كان يعنى الاقتصار على التفكير على نحو تجريدى صرف ، وتحويل الطاقة العقلية عن كل ما له صلة بالعالم الأرضى المتغير ، وتعامل الفكر الخالص مع نفسه دون أية محاولة لاختبار صحة نتائجه فى عالم الواقع أو تطبيقها على المشكلات الفعلية التى يواجهها الإنسان فى حياته اليومية . هذه إذن هى القيمة العليا التى اتجه إلى تحقيقها فلاسفة اليونان فى ذلك العصر ، وهى بلا شك قيمة مرتبطة أوثق الارتباط بنظام الرق وعلاقة السيد بالعبد .

ولن تكتمل فى أذهاننا صورة هذا النظام الخاص فى القيم إلا إذا أدركنا أن الكلمة التى تدل على الصانع كانت فى المجتمع اليونانى تمتد إلى نطاق أوسع بكثير من مرادفاتها فى المجتمعات الحديثة . فالصانع عندهم لم يكن يعنى العامل اليدوى فحسب ، وإنما يعنى ما نسميه اليوم بالعامل الفنى ، والمهندس ، والمخترع ، كل هؤلاء فى آن واحد . ومعنى ذلك أن كل ما كان ينتمى إلى مجال التطبيق

العملي للعلم من أجل رفع مستوى حياة الإنسان كان يلقى من كبار فلاسفة اليونان احتقاراً .

ولم يكن هذا الاحتقار حائلاً دون اعترافهم بنفع هذا النوع من المهن ، وضرورته في الحياة ، ولكنه مع نفعه وضرورته يظل على هامش المجتمع ، وأن يقوم به إناس لا يرقون إلى مرتبة المواطنين الأحرار ، وأن يتم في السر والخفاء بقدر الإمكان ، فلا يبقى ظاهراً إلا مجتمع الأحرار من المفكرين التجريديين .

وقد بلغ من تأصل هذه القيم في نفوس هؤلاء الفلاسفة أنهم كانوا يزدرون العلوم العقلية ذاتها إذا كانت تستهدف في أبحاثها أى نفع عملي فقد روى عن أفلاطون أنه غضب من العالم الرياضي " أرخوطاس " لأنه عمل على حل مسائل هندسية معينة مستعيناً بأجهزة ميكانيكية، واتهمه بأنه يحط من مكانة علم الهندسة ويشوه جلاله إذ يهبط به من الأمور العقلية إلى الأمور الحسية المادية، ويستخدم فيه مواد جسمية ينبغي أن يلجأ الإنسان من أجل معالجتها إلى العمل اليدوى الذليل[1] . ومعنى ذلك أن علم الهندسة ، كما يراه أفلاطون ، كان ينبغي أن يظل منفصلاً تماماً عن الميكانيكا والعمارة وأى فن آخر من الفنون الهندسية بمعناها التطبيقي الحديث ، وإن عالم الهندسة النظرية يسمو على المهندس أو المخترع التطبيقي بقدر ما يسمو الفيلسوف على الصانع اليدوى . فالعالم بمعناه الصحيح يستهدف إرضاء العقل ، لا تحقيق منافع أو ضرورات ، وأفضل ما يسعى إليه هو تحقيق التناسق والجمال ، لا تلبية الحاجات الفعلية . والقوة الدافعة إلى العلم الحقيقى هى الرغبة الحرة فى التفكير والتأمل ، لا الضرورة الملحة أو السعى إلى حل مشكلة عملية .

وإذا كان هؤلاء الفلاسفة اليونانيون قد ازدروا الغاية التى يسعى إليها كل كشف أو اختراع تطبيقي ، فقد احتقروا أيضاً المنهج التجريبى المتبع فى هذا النوع من الكشف . ذلك لأن المخترع يحتاج إلى تطبيق منهج المحاولة والخطأ ، وإلى السير ببطء ، وتجربة طريقة بعد الأخرى . غير أن مثل هذا المنهج فى نظر الفلاسفة

---

[1] Machinisme et philosophie, p.I5

العقليين لا يؤدى إلى معرفة حقة ، وإنما إلى معرفة وسط بين العلم والجهل ، أو ما يسمى بالمعرفة الظنية . والمنهج الذى يفضلونه هو منهج التبصر المباشر الذى يحتاج المرء للوصول إلى نتائجه إلى استنارة وكشف خاطف ، ولا يتردد فى استخلاص هذه النتائج أو يجرب طريقة بعد الأخرى . وبعبارة أخرى ففلاسفة ذلك العهد لم يكونوا يطيقون صبراً على الملاحظة الدقيقة التى يحتاجها علم الفلك مثلاً ، أو على التجارب البطيئة التى يقتضيها تطبيق أية نظرية علمية ، من أجل حل مشكلة عملية أو التغلب على عقبة مادية . ولم تكن أرستقراطية العقل ترضى لنفسها أن تقف موقف المنتظر المترقب الصابر ، مع أن هذا الموقف لا ينفصل أبداً عن العقلية المخترعة القادرة على صنع الآلات . وعلى هذا النحو نستطيع أن نعلل هذه الظاهرة الغريبة ، وهى أن صاحب الذهن المخترع فى العصور القديمة كان فى كثير من الأحيان يعمل على إخفاء هذه القدرة لديه ، ويصور مخترعاته بأنها نشاط ثانوى الأهمية بالقياس إلى كشوفه العقلية الخالصة . فأرشميدس ، صاحب أكبر عقلية علمية تطبيقية فى العالم القديم ، كان ينظر إلى مخترعاته النافعة (كالمضخة مثلاً) ، على أنها مجرد ترويح وتسلية يقوم بها فى الأوقات التى يستريح فيها من عناء الأبحاث النظرية فى الرياضة والفيزياء ، وكان يحرص على أن يذكره الناس على أنه عالم نظرى ، وليس مخترعا .

والنتيجة الحتمية لهذا الازدراء للمنهج التجريبى وللانفصال القاطع بين النظرية والتطبيق ، هى أن وجود الرق أدى بهؤلاء العلماء إلى الانصراف عن أية محاولة لتحقيق الشروط الكفيلة بالقضاء على الرق . .

أى أن تدرج القيم على أساس وضع البحث النظرى الصرف فى القمة ، واحتقار كل ما له صلة بالتطبيق - وهو التدرج الذى نشأ عن نظام الرق ، إذ أن انصراف العلماء عن ميدان الاختراع التطبيقى كان يعنى عدم تحقيق الشرط الوحيد الذى كان كفيلا بالقضاء على نظام الرق ، أعنى حلول قوة الآلة محل قوة الإنسان . ومن المؤسف أن البشرية قد اضطرت إلى أن تنتظر أكثر من ألفى عام حتى يتحقق هذا الشرط : ففى القرن التاسع عشر وحده بدأت الآلة تحل محل الإنسان على

نطاق واسع . فإذا أدركنا أن إلغاء الرق لم يتخذ صبغة قانونية دولية لأول مرة في التاريخ إلا في النصف الثاني من ذلك القرن ، لاتضح لنا أن هناك ترابطاً عكسياً لا شك فيه بين التقدم التكنولوجي الآلي وبين نظام الرق .

إن الإنسان الحديث يرفع لنفسه شعار " العمل شرف " ، وينسب بذلك إلى العمل قيمة أخلاقية رفيعة ترتبط بمعاني الفضيلة والمسئولية وأداء الواجب . أما الإنسان في العصر اليوناني فكان يرفع شعار : العمل (المتصل بالمادة) عار . . والشرف في نظره هو الفراغ مع التأمل العقلي ، وهو أن يعفيك غيرك من ممارسة أي جهد جسمي للتفرغ أنت للمناقشة والجدل والحوار " الديالكتيك " . وأرفع موضوع لهذا الجدل والنقاش هو الفلسفة الإلهية أو الفلسفة الأولى ، التي لا تبحث في أي مسألة تتصل بالعالم الأرضي المتغير .

ولقد كان الفيلسوف اليوناني ، باتباعه هذا الأسلوب في الحياة ، يظن نفسه حراً بحق ، ونسي أن الطبيعة ظلت تقهره وتغلبه لأنه لم يحاول أن يسيطر عليها بالاختراع التكنولوجي . فحريته كانت إذن سلبية ، تنحصر في الانعزال عن العالم الأرضي وتأمل الأمور عن بعد . . وبدلاً من أن يمارس هذا الفيلسوف فاعليته ونشاطه في التغلب على مشكلات العالم المحيط به ، نراه يظن أنه قد بلغ أقصى درجات الحرية إذ انعزل عن المجال العملي وتفرغ إلى التفكير النظري البحت ، ثم يبرر هذا كله بأنه زاهد في المتع الأرضية وأنه متعلق بما هو أرفع من ذلك . ولو كان قد خفض بصره قليلاً من السماء إلى الأرض ، وأزال الهوة الشاسعة التي وضعها بين النظر والعمل ، لاستطاع بالفعل أن يمارس الحرية الحقيقية : حرية قهر الطبيعة ، بدلاً من تركيز الجهد على قهر النفس حتى تتحرر من رغباتها وتترفع عن مطالبها الطبيعية.

ولكن هذا كله كان يقتضي جواً فكرياً مختلفاً كل الاختلاف ، ومجموعة من القيم متباينة تماماً عما كان سائداً في العصر اليوناني الكلاسيكي . وكان لابد من عقلية جديدة تدرك أن الاندماج في الطبيعة من أجل كشف أسرارها وإخضاعها لإرادة الإنسان واستغلالها في رفع مستوى حياته هو أرفع مظاهر الحرية الحقيقية . ولكن سيطرة الفكر التجريدي على الأذهان كانت تحول دون تهيئة الظروف التي

تساعد على التقدم التكنولوجى . وظل الارتباط واضحاً بين ضعف النزوع إلى الاختراع الآلى وبين النظر إلى التفكير المجرد على أنه أسمى غايات الإنسان . ولقد رأينا من قبل أن اليونان قد شهدت فى أول عهد حضارتها الفكرية فترة ظهرت فيها بوادر لحركة التقدم التكنولوجى ، وكانت فى الوقت ذاته فترة تضافر ، لا عداوة ، بين النظر والعمل ، وذلك حين لم يكن الاتجاه التجريدى قد أحرز بعد انتصاره الحاسم على أيدى سقراط وأفلاطون وأرسطو . وبالمثل انتهت الحضارة القديمة بفترة أخرى من الازدهار النسبى للتكنولوجيا ، شهدتها مدرسة الإسكندرية على وجه الخصوص ، وظهرت فيها مجموعة من المخترعات المفيدة . وفى هذه الفترة بدورها كانت سطوة التفكير التجريدى قد خفت بعد انهيار المدارس الكبرى الموروثة عن أفلاطون وأرسطو .

ولكن هذه كلها لم تكن إلا فترات انحراف عن الطريق الرئيسى للعصر الكلاسيكى - طريق الانفصال بين النظر والعمل . وظلت عقلية أفلاطون وأرسطو هى المسيطرة ، وظل الإنسان قروناً طويلة يترفع عن العالم المادى ويتصور الآلة قوة معادية لحياته الروحية ، إلى ان حتمت العوامل الموضوعية ذاتها تغيير هذه العقلية فى ظروف مختلفة كل الاختلاف .



بين الفكرة والآلة - ٣

فكرة الآلية فى الفلسفة الحديثة (*)

*لم تكن العصور الوسطى الأوروبية فترة مجدبة عقيمة فى اتجاهاتها الفكرية إلى الحد الذى تبدو عليه لأول وهلة ، بل أن كثير من العناصر التى أصبحت فيما بعد مميزة للحضارة الغربية الحديثة قد ظهرت بوادرها فى تلك الفترة التى تتميز بامتدادها الزمنى الهائل ، والتى نضجت فيها - ولكن ببطء شديد - اتجاهات حضارية لم تجد التعبير الكامل عنها إلا فى العصر الحديث .

وقد ورثت العصور الوسطى عن العصرين اليونانى والرومانى ازدراء العمل اليدوى ، والفصل بين مجال الفكر ومجال التطبيق ، وظهر فى تلك العصور عامل جديد كان خليقاً بأن يزيد هذه الهوة اتساعاً ، هو العامل اللاهوتى الذى أصبحت له المكانة الأولى فى حياة الناس فى تلك العصور ،والذى كان يتضمن دعوة صريحة إلى الزهد وازدراء كل نشاط متعلق بالعالم الأرضى المادى الزائل . ومع ذلك فإن العصور الوسطى قد شهدت تحولاً تدريجياً بطيئاً غاية البطء ، فى النظرة إلى قيمة النشاط العملى التطبيقى ، بالقياس إلى سائر أوجه النشاط البشرى . ذلك لأن النصوص الدينية المسيحية لم تكن واضحة تماماً فى هذا المجال : ففى الإنجيل نصوص تحمل على العمل ، ومع ذلك فإن المسيح ذاته ، وكذلك الكثير من حواريه ، كانوا صانعاً ، وهو أمر له دلالته الكبر ى فى هذا الصدد : إذ أنه يؤدى إلى الربط بين العمل اليدوى وبين المثل الأعلى لذلك العصر ، وهو شخصية القديس .

(*) مجلة الكاتب . العدد ٥٩ ، فبراير ١٩٦٦ .

ومن جهة أخرى فإن طبيعة العلاقات الاجتماعية فى ذلك العصر كان تشجع على التحول التدريجى فى مركز العمل . فبينما نجد أن العمل الزراعى ، الذى كان حراً فى العصر القديم ، قد تحول تدريجياً إلى نوع من العبودية بتوطيد دعائم نظام الإقطاع الذى حول الفلاحين إلى أشباه عبيد ، نجد من ناحية أخرى أن العمل الحرفى والصناعات اليدوية قد انتقلت إلى التحرر والاستقلال . ولا يمكن القول أن هذا التغير قد حدث دفعة واحدة ، بل أن احتقار الصنائع الميكانيكية ظل قائماً بعد انتهاء العصور القديمة بفترة طويلة ، وكانت قيم الفروسية التى سادت فى العصور الوسطى امتداداً لمبدأ ترفع الإنسان الحر عن العمل : إذ لم يكن الفارس يقوم بعمل يدوى ، بل كان كل ما يقبل أن يشتغل به هى تلك الفنون المسماة بالحرة . وفى حياة الفارس الإقطاعى كان الشرف والنبل قيمتين مضادتين لقيمة العمل المادى . ومع ذلك كان هناك تيار متصل يتجه إلى رد اعتبار العمل بالتدريج . وحين شاهد إنسان العصور الوسطى تلك الكاتدرائيات الشامخة التى أنتجها العمل والصناعة الميكانيكية ، لم يملك إلا أن يبدى إعجابه بالصنعة الفنية ونواتجها الرائعة التى يمكنها أن تثرى حياة الإنسان الدينية ذاتها ، وبدأ يدرك بصورة غامضة مقدار التغير الذى يمكن أن يحدثه امتزاج العلم بالصنعة اليدوية فى حياة الإنسان .

*ويمكن القول أن نوع الحياة التى كان يحياها الرهبان فى الأديرة فى العصور الوسطى يعد أنموذجاً مصغراً لموقف العصور الوسطى من مشكلة العمل والصناعة بأسرها : ذلك لأن فكرة الحياة فى الأديرة كانت هى ذاتها تعبيراً عن احتقار العمل والترفع عن كل ما له صلة بالعالم المادى . ومع ذلك فقد ظهر عند القديس أوغسطين وغيره من آباء الكنيسة اتجاه إلى التنديد بالرهبان الذين لا يعملون ، وإلى إدخال العمل اليدوى فى حياة الدير . وبالفعل أخذت الأديرة تتحول بالتدريج من دور للتأمل والتعبد الخالص إلى أماكن تجرى فيها تجارب رائدة فى شتى ميادين الأعمال والصنائع اليدوية .

وعندما أقبل عصر النهضة الأوربية ، ظهر بوضوح أن الاتجاه إلى الاعتراف بقيمة العمل اليدوى قد تغلب على الاتجاه إلى استنكاره والزهد فيه . وكانت حركة

الإصلاح الديني من أهم العوامل التي ساعدت على عودة العمل إلى مكانته المشروعة ، ذلك لأن " مارتن لوثر " كان ينظر إلى العمل على أنه دواء للخطايا والآثام ، ويؤكد التزام المؤمنين بالعمل ، ويصف حياة التأمل في الأديرة بأنها ناشئة عن أنانية الرهبان ، ويطالب كل إنسان بأن يقوم ، على قدر وسعه ، بالعمل الذي يمكنه أداؤه .

وقد أكد لوثر - معبراً في ذلك عن قيم عصر جديد - أن العمل اليدوي والعمل الروحي سواء في قيمتهما ، وامتدح الصانع الفقير الكادح ، ووصفه بأنه مقرب إلى الله . ومضى كالفن أبعد من ذلك ، فوصف العمل بأنه الصلاة الحقيقية التي يتجه بها الإنسان إلى الله . وعبر كالفن عن القيم التجارية التي أخذت تسود ذلك العصر ، حين أكد مشروعية أرباح التجارة قائلاً : " من أين تأتي أرباح التجارة ؟ إنها لا تأتي إلا من نشاطهم وكدهم في العمل " . تلك هي الصورة التي رسمتها مذاهب الإصلاح الديني ، والتي مهدت بها الطريق لقيم العصر التجاري والرأسمالي الآخذ في الظهور .

وقد أكمل مظهر التطهر (البيوريتانية) رسم ملامح هذه الصورة - صورة الإنسان الجديد النشيط الصارم ذي الإرادة الحديدية - ، الذي يتغلب على كل العقبات بعمله ، ومن جهة أخرى فإن الأدب والفن في عصر النهضة الأوروبية قد سارا في نفس الطريق ، حين مجدا القيم المرتبطة بهذه الحياة وهذا العالم ، واعترفا لأول مرة بكيان الإنسان الكادح العامل . وظهر هذا التحول واضحاً في موقف أكبر شخصيات عصر النهضة - وهو ليوناردو دافنشي - من الصنائع الميكانيكية : إذ أن هذا الفنان العملاق ، والمفكر الإنساني العبقري ، كان في الوقت ذاته مهندساً ومصمماً للآلات الميكانيكية ، وقد ترك - كما هو معروف - تصميمات لآلات توصلت البشرية إلى اختراع الكثير منها فيما بعد ، ولم يكن إبداعه الفني حائلاً بينه وبين تمجيد الميكانيكا والنظر إليها على أنها أرفع العلوم وأنبلها .

على أن هذا التطور التدريجي الذي طرأ على مركز الصنعة العملية والأعمال اليدوية في أذهان الناس طوال العصور الوسطى وعصر النهضة ، كان لا

يزال يفتقر إلى عنصر أساسى لا يمكن بدونه أن يحدث تحول حاسم فـى نظـرة الإنسان إلى الآلة وتحديده إلى الدور الذى تؤديه فى حياته : ذلك العنصر هو الجمع بين العلم النظرى والعمل المادى فى مركب واحد . فقد كان التقدم الذى أشرنا إليه تقدماً فى الخبرة العملية وحدها ، أما العلم فكان يسير فى طريقه النظرى الخاص ، منعزلاً عن تطور المعارف العملية . وبعبارة أخرى فإن العلم لم يكن مطبقاً على الصنائع فى تلك العصور ، وإنما تحقق التقدم الملموس فى هذه الصنائع عن طريق الخبرة والمران وحدهما ، دون الاعتماد على معرفة علمية . ومع ذلك كانت هذه الخبرة تنمو وتكتشف وتخترع ، وتصل بأبسط الوسائل إلى استحداث أدوات وآلات جديدة ، وتحقق فى بعض الأحيان نتائج باهرة . قبل أن يتم الامتزاج بين العلم والعمل ، وتزول الحواجز المصطنعة التى وضعتها العصور السابقة بينهما ، ويؤمن المفكرون والفلاسفة أنفسهم بأن العلم ينبغى أن يستخدم فى النهوض بحياة الإنسان الكاملة ، ولا بملكاته العقلية وحدها .

ويمكن القول أن فرانسيس بيكن كان أول فيلسوف دعا صراحة إلى اتخاذ العلم سبيلاً إلى الارتقاء بحياة الإنسان العملية ، وكانت لهجته قاطعة فى التنديد بالمعرفة النظرية الخالصة التى لا تستطيع أن تشق طريقها إلى واقع الإنسان . وإذا كانت حملة بيكن على الفلاسفة القدماء قد اشتهرت بأنها دعوة إلى تجديد المنطق وتغير الأداة العقلية المستخدمة فى العلم ، فلا جدال فى أن أهم عناصر هذه الحملة هو نظرة بيكن الثورية إلى العلاقة بين العلم والعمل ، أو بين المعرفة والتطبيق . فالمثل العليا التى يدعو إليها بيكن مضادة تماماً للمثل العليا اليونانية ، إذ أنه يعزو أرفع قيمة إلى المعارف العملية المثمرة الخصبة ، على حين أنه يعد التأمل النظرى البحت أمراً عقيماً لا يليق بالإنسان ، بل هو يكاد يعد العلم تلخيصاً أو تعميماً أو امتداداً للمعرفة المكتسبة فى الميدان العملى .

ولقد كان بيكن يقارن على الدوام بين ركود التفكير الفلسفى النظرى الصرف ، وبين التقدم المستمر للصنائع والمخترعات التى تستطيع تغيير مجرى حياة الإنسان بالفعل . وهو حين يتحدث عن التأثير الهائل الذى أحدثته هذه الأخيرة فى

تاريخ البشر يقول : " ينبغي علينا أن نلاحظ قوة المخترعات وتأثيرها ونتائجها ، وهي أمور تظهر أوضح ما تكون في تلك المخترعات الثلاثة التي لم يعرفها القدماء : الطباعة والبارود والبوصلة . ذلك لأن هذه المخترعات الثلاثة قد غيرت وجه العالم بأسره : الأولى في ميدان العلم ، والثانية في ميدان الحرب ، والثالثة في الملاحة . وهي قد أحدثت تغيرات لا حصر لها ، بحيث يمكن القول بأن أي مذهب سياسي أو ديني أو أي نجم فلكي لم يكن له في شئون البشر تأثير أعظم مما كان لهذه الكشوف الميكانيكية . وجدير بنا أن نميز بين ثلاثة مراتب من الطموح . الأولى طموح أولئك الذين يسعون إلى زيادة قوتهم الخاصة في بلادهم ، وهو طموح وضيع منحط . والثانية طموح أولئك الذين يسعون إلى زيادة قوة بلادهم وسيطرتها على البشر ، وهو طموح أرفع من السابق ، ولكنه لا يقل عنه طمعاً . أما إذا حاول امرؤ أن يسترجع للجنس البشري كله قوته ويوسعها ، ويزيد من سيطرته على الكون ، فإن مثل هذا الطموح (إن جازت تسميته بهذا الاسم) إنما هو أشرف وأنبل من النوعين السابقين . على أن سيطرة الإنسان على الأشياء إنما تقوم على الفنون العلمية والعلوم وحدها ، إذ أن الطبيعة لا تحكم إلا بإطاعتها " .

هذه العبارة الأخيرة في كلمات بيكن السابقة تخلص فلسفة عصر بأكمله " الطبيعة لا تحكم إلا بإطاعتها " . فالهدف هنا هو حكم الإنسان للطبيعة وسيطرته العملية عليها وتغييره لها ، والوسيلة هي إطاعة الطبيعة ، أي معرفة قوانينها .

وعلى حين أن الفلاسفة القدماء - كالرواقيين مثلاً - كانوا يدعون إلى فهم الطبيعة من أجل قبول ما فيها من حتمية وضرورة ، فإن شعار العصر الحديث أصبح فهم الطبيعة من أجل تغييرها . فلا غرابة إذن إن كانت الفلسفة القديمة فلسفة تأمل نظري بحت ، والحديثة ممهدة لعصر التصنيع . ولقد طبق بيكن في كتاباته شعاره هذا بكل إخلاص : إذ حمل في هذه الكتابات على كل علم يعجز عن تغيير حياة الإنسان ، ودعا إلى تخطيط البحث العلمي وإنفاق الدولة عليه بسخاء ، وطالب بنوع جديد من التعليم تمتزج فيه المعلومات النظرية بالخبرات العملية والصناعات الفنية ، وحدد موضوعات يعتقد أن اهتمام العلماء ينبغي أن يتركز فيها ، ومن بينها التبريد

الصناعى والمطر الصناعى ، وتلقيح الفصائل الحيوانية والنباتية المختلفة لإنتاج أنواع جديدة ، واختراع سفن تسير تحت الماء ، وأخرى تطير فى الهواء . وفى هذا البرنامج الذى رسمه بيكن يظهر بكل وضوح مدى تغير المناخ العقلى بالنسبة إلى ما كان عليه فى العصور القديمة . فها هنا فلسفة تتخذ مثلها الأعلى من تغيير الإنسان للطبيعة ، ومن اتخاذ المعرفة سبيلاً إلى إحراز الإنسان لمزيد من القوة فى هذا العالم - وهو مثل أعلى كان يعد فى العصور الوسطى داخلاً فى باب السحر والشعوذة ، إذ أن السحرة وحدهم هم الذين يدعون القدرة على تغيير الطبيعة والتحكم فى قواها المختلفة . وما كان مفكر مثل بيكن ليخجل من تشبيه غاياته بغايات السحرة ، وكل ما فى الأمر أنه لم يكن يدعو إلى تغيير الطبيعة عن طريق خرق قوانينها ، كما يفعل هؤلاء ، وإنما هو يدعو إلى التحكم فيها عن طريق معرفة هذه القوانين .

كانت النزعة التجريبية كما ظهرت فى دعوة بيكن إلى تطبيق العلم على مجال الصناعات تمثل أول مظاهر التحول الفلسفى الذى هيأ الأذهان لقبول فكرة الآلية ووضع الأساس الفكرى للعصر الصناعى الحديث . ولكن لهذا التحول الفلسفى مظهراً آخر لا يقل تأثيراً عن هذا المظهر الأول فى عملية التهيئة العقلية هذه : هو النزعة التجريدية كما تمثلت فى تطبيق العلم الرياضى على الأبحاث الطبيعية .

ولقد كان للتفكير الرياضى فى فلسفة الغرب جذور قديمة العهد ، ترجع إلى أيام فيثاغورس ، الذى أعلن لأول مرة إمكان تفسير ظواهر الكون كلها تفسيراً رياضياً . وازدهر هذا التفسير الرياضى للظواهر أيام إقليدس وبطليموس ، اللذين قاما بأبحاث رائعة كان من الممكن أن تثمر علماً طبيعياً ذا صبغة رياضية دقيقة . ومع ذلك فإن العالم القديم كله لم يقدم على هذه المحاولة ، وذلك للأسباب التى أوضحناها فى المقال السابق .

وكانت نتيجة ذلك أن الفكر اليونانى نظر إلى العالم الذى نعيش فيه على أنه عالم متغير خداع لا يمكن أن ينطبق عليه علم ذو موضوعات "أزلية" ثابتة كالرياضة . فللعلم الرياضى مجاله الخاص المترفع على هذا العالم ، وهو ينحط ويفقد امتيازه وترفعه إذا ما طبق على عالم الواقع المتغير . إن كل شىء فى الرياضة ثابت

ودقيق ، على حين أن كل ما فى هذا العالم " تقريبى " فحسب ، فكيف تتفق الدقة مع التقريب ؟ وكيف يمكن أن يخضع عالم المحسوسات المتغيرة للرياضيات العقلية الثابتة ؟ وكيف تنطبق المجردات الرياضية على العالم العينى الواقعى ؟ كل ذلك كان بطبيعة الحال مستحيلاً فى نظر القدماء ، إذ أن الهوة الشاسعة بين مجال الفكر ومجال الفعل أدت إلى الفصل القاطع بين مجال عقلى أرستقراطى كالرياضة ، ومجال عرضى متغير كمجال الطبيعة . وإذا كان من الجائز أن تنطبق الرياضة على العالم فلا يمكن - فى رأيهم - أن يكون ذلك إلا العالم السماوى ، عالم الأفلاك ، أما العالم الأرضى ، عالم " ما تحت فلك القمر " فلا مجال فيه للدقة الرياضية على الإطلاق .

وفى العصور الوسطى لم يطرأ تغير حاسم على العلاقة بين الرياضة وبين عالم الطبيعة ، ولم يحاول أحد أن يطبق الأعداد والمقاييس والموازين الدقيقة على دراسة العالم المحيط بنا ، ويتخذها أساساً لمعرفة علمية دقيقة . ذلك أولاً لأنه لم تكن هناك أدوات للملاحظة ، وإنما كان على الإنسان لكى يلاحظ أن يكتفى باستخدام عينيه فحسب ، دون استعانة بأية آلة بصرية . ومن جهة أخرى لم تكن هناك لغة أو نظام من الرموز يتيح التعبير عن الملاحظات بدقة ، ويساعد على إضفاء صبغة رياضية على العلاقات بين الظواهر المتغيرة . فحتى عصر النهضة الأوروبية لم تكن العمليات الحسابية العادية شيئاً هيناً ، وإنما كان من الشائع استخدام أجهزة خاصة لإجراء أبسط عمليات العد ، ولمساعدة الذهن المجهد على إتمام هذه العمليات . ولم يكن الجميع يستخدمون الأرقام العربية التى بسطت عمليات الحساب إلى حد بعيد ، بل كان الكثيرون مازالوا يستخدمون الأرقام البدائية الرومانية المعقدة . وعلى أية حال فإن الخطأ فى هذه العمليات لم يكن يعنيهم كثيراً ، إذ أن كل شيء كان فى نظرهم " تقريباً " ، ولم تكن الدقة الرياضية قد تغلغلت بعد فى حياة الناس على النحو الشائع فى العصر الحديث .

ولقد أدت عوامل معقدة إلى حدوث ذلك التحول الحاسم فى أوائل العصر الحديث - أعنى الانتقال من الفصل التام بين الرياضة والطبيعة إلى التوحيد المثمر بينهما .

ولكن لعل العالم الاجتماعى والاقتصادى من أكثرها أهمية وطرافة . فقد كان ظهور طبقة التجار فى عصر النهضة الأوربية ، وازدهار هذه الطبقة فى المدن الأوروبية على حساب طبقة النبلاء الإقطاعيين ، باعثاً للحاجة إلى تطبيق الحسابات الرياضية على المعاملات النقدية التى كان يقوم بها هؤلاء التجار . ذلك لأن إدارة الأعمال التجارية تقتضى معرفة واسعة بالعد والحساب ، وتحتاج من رجال الأعمال إلى نظرة تجريدية صارمة ، بدونها لا يكون ناجحاً فى أعماله . وحين يشيع التعامل بالنقود ويتغلغل فى حياة الناس اليومية ، ويحل محل المقايضة بالسلع ، يكون معنى ذلك مزيداً من التجريد ، إذ أن النقود أشبه بالرموز الرياضية ، من حيث أنها لا تعنى فى ذاتها شيئاً ، بل إنها تكتسب معناها كله مما يستعاض به عنها فى التعامل النقدى .

وهكذا اكتسبت الأعمال التجارية صبغة مجردة بفضل انتشار المعاملات المالية ، واستخدام الكميات والمقادير النظرية الخالصة فى حسابات التجار .

ومن جهة أخرى فقد كان العلم ذاته يسير فى اتجاه مماثل ، يرمى إلى الاهتمام بالعلاقات الرياضية بين الأشياء ، لا بالصفات النوعية أو الكيفية الكامنة فيها . واتجه العلماء تدريجياً إلى اتخاذ الدقة الرياضية والتجريد الكامل مثلاً أعلى يهدفون إلى تحقيقه فى كل بحث فى الطبيعة . ولا شك فى أن الأدوات العلمية التى استعان بها علماء القرنين السادس عشر والسابع عشر كانت من أهم الوسائل التى ساعدت على توطيد دعائم النظرة التجريدية إلى الأمور ، وبالتالى على تمهيد الطريق - عقلياً - للثورة الصناعية الحديثة . ويمكن تقسيم هذه الأدوات ، بوجه عام ، إلى أدوات مكانية وأخرى زمانية . فالميكروسكوب والتلسكوب أداتان تعملان على تقريب المكان وتكبيره واختصار مسافاته ، وعلى مضاعفة حدة حاسة الإبصار ، وتوسيع نطاق العالم المكانى الذى نتعامل معه . ونتيجة لاستخدام هذه الأدوات المكانية أخذ العقل الإنسانى يدرك ، لأول مرة ، أن الطبيعة المحيطة به امتداد هائل متجانس ، لا

يوجد فيه تفاوت فى القيمة أو المرتبة بين ما هو أعلى وما هو أدنى ، أى بين عالم السموات وعالم الأرض ، بل إن المادة المنتشرة فى الكون باسره متشابه ، وحركاتها كلها تخضع لقوانين واحدة يمكن التعبير عنها رياضياً .

أما الساعة فهى أداة زمنية أتاحت للإنسان أن يدرك الوقت ، لأول مرة، إدراكاً دقيقاً ، وأن يقسمه إلى فترات قصيرة محددة بدقة . والواقع أن اختراع الساعة الميكانيكية كان من أهم العوامل التى مهدت الطريق للثورة الصناعية فى القرن الثامن عشر ، ليس فقط لأنها هى ذاتها أنموذج كاملاً للآلة المكتفية بذاتها ، التى تسير بكل دقة ونظام دون أن تحتاج إلا إلى أقل قدر من التدخل الخارجى ، بل أيضاً لأنها كونت فى الناس عادات فكرية وعقلية جديدة تساعد على توطيد دعائم فكرة الآلية فى الأذهان . فاختراع الساعة كان مرتبطاً أوثق الارتباط بحياة حضارية أو صناعية تقتضى تنظيماً دقيقاً للأعمال والمواعيد . أما البيئات الزراعية ، أو تلك التى تسودها العقلية الزراعية الريفية ، فتكتفى بتحديدات تقريبية للزمان ، والمواعيد فيها لا تعدو أن تكون : " فى ساعة الظهيرة " ، أو " عند حصاد القطن " . فالوقت الذى تعرفه هذه البيئات هو الوقت المعاش لا الوقت المحسوب . ومن هنا فإن الساعة الميكانيكية قد أحدثت تغييراً حقيقياً فى حياة الناس وأفكارهم ونظرتهم إلى الأمور ، ولا يمكن أن تنحصر أهميتها فى كونها اختراعاً جديداً مفيداً فحسب . فبفضل الساعة دخل الناس فى عصراً جديداً شعاره أن يكون كل شىء " منتظماً كالساعة " - عصراً لا يمكن أن يكتفى فيه الإنسان بالتحديد المرن غير الدقيق للوقت، أو المواعيد " التقريبية " . وبفضل الساعة أصبح الزمان شيئاً مجرداً مقاساً بدقة ، لا شيئاً يحياه المرء . وكما يقول " لويس ممفورد " : " فعندما ينظر المرء إلى النهار على أنه فترة مجردة من الزمان ، لا يذهب إلى الفراش فى نفس الوقت الذى تأوى فيه الطيور إلى أوكارها فى ليل الشتاء ، وإنما يخترع الشموع والمداخن والمشاعل وضوء الغاز والمصابيح الكهربائية لكى يستفيد من كل الساعات التى تدخل فى نطاق النهار . وعندما ينظر المرء إلى الزمان لا على أنه تجارب متعاقبة بل على أنه مجموعة من الساعات والدقائق والثوانى ، تظهر عادات إضافة الوقت وتوفير

الوقت.. وهكذا أصبح الزمن المجرد هو الوسيط الجديد للحياة ، ونظمت الوظائف العضوية ذاتها على أساسه ، إذ أصبح المرء يأكل ، لا لأنه يشعر بالجوع ، بل عندما تنبئه الساعة بذلك ، وينام ، لا لأنه يشعر بالتعب ، بل عندما تأذن له الساعة بذلك .. إذن فنحن قد نستطيع أن نتصور العصر الصناعي الحديث بلا فحم ولا حديد ولا بخار ، ولكنا لا نستطيع تصوره بلا ساعات " .

تلك إذن كانت أهم العوامل التي أدت إلى إيجاد الجو العقلي الملائم لقبول فكرة الآلية ، وتحويل أذهان المفكرين من الاعتقاد بوجود هوة لا تعبر بين الفكر والفعل ، إلى الإيمان باندماج هذين المجالين ، وبأن أفضل استخدام للعقل البشري هو تطبيقه على الطبيعة من أجل زيادة رفاهية الحياة الإنسانية في هذا العالم .

ذلك لأن العقل البشري لم يكن يستطيع أن يتهيأ لدخول عصر الآلة إلا إذا اقتنع بأن وظيفته ليست هي التحليق في آفاق منفصلة عن عالمه الواقعي ، وأيقن بأن مهمته الحقيقية هي كشف أسرار هذا العالم ذاته . ذلك هو الشرط الأول الذي ينبغي أن يفترض مقدماً قبل أن يتسنى للبشرية الانتقال إلى عهد الآلية والتصنيع . وقد يبدو هذا الشرط بديهياً بسيطاً ، ولكن العالم القديم ، بكل ما فيه من فلسفات عميقة ، لم يستطع أن يحققه ، وظل مقتنعاً بأن وظيفة العقل هي مفارقة الطبيعة لا التغلغل فيها . ومن هنا لم يظهر كبلر وجاليليو وكبرنك بعد إقليدس وبطليموس مباشرة ، بل كان لابد من مضي ما يقرب من ألفي عام قبل أن تواصل الحركة العلمية مسيرها .

كذلك لم يكن في وسع العقل البشري أن يتقبل فكرة الآلية ويتعمقها لو لم يكن يتخذ من الرياضيات أنموذجاً للعلم الدقيق ، ويطبق كشوفها في حل مشكلات الطبيعة والانفصال عنها . فالرياضة علم لا غناء عنه للقيام بتلك الحسابات الدقيقة التي يفترضها كل اختراع آلي . وفضلاً عن ذلك فإن تجرد الرياضة وانضباط سيرها بدقة كاملة يعد هو ذاته أنموذجاً للانتظام الذي يجب أن تسير عليه الآلة ذاتها . وأخيراً فلم تكن الآلة لتحتل موقعها في حياة الإنسان لو لم يكن قد تعلم - في فترة

انتقاله من العصر الإقطاعى إلى العصر التجارى - كيف ينظم حياته تبعاً لتوقيت منظم دقيق لا مجال فيه للاختلافات الفردية ، ولو لم تكن الكشوف الطبيعية والفلكية والجغرافية ، والأدوات العلمية الجديدة التى أتاحت هذه الكشوف ، قد علمته كيف ينظر إلى المكان المحيط به على أنه امتداد لا نهائى متجانس ، تسرى عليه نفس القوانين ويخضع كله لمبادئ علمية واحدة .

وعندما أتيح لهذه الشروط الأساسية أن تتحقق ، أصبحت الآلية حقيقة ماثلة فى الأذهان ، وأصبح الفكر الفلسفى ، الذى كان يحاربها بلا هوادة فى العالم القديم ، يعمل من تلقاء ذاته على تقديم المبررات لها وإعطائها المركز الذى تستحقه فى مذاهبه النظرية . وهكذا أصبحت فكرة الآلية السائدة حتى قبل أن تظهر الآلات ذاتها فى الأفق ، وكان من الواضح أن عقل الإنسان يتهيأ لظهور نمط جديد من الحياة ، وأسلوب جديد فى الإنتاج تقوم فيه الآلة بالدور الأساسى . ولن يتسع المجال هنا للكلام عن كل ما قاله فلاسفة العصر السابق على الثورة الصناعية فى موضوع الآلية ، بل يكفينا أن نشير إلى المكانة التى احتلها مفهوم الآلة فى ذهن واحد أو اثنين من كبار مفكرى ذلك العصر ، بوصفه أنموذجاً للدور الذى أصبحت فيه هذه الفكرة تؤديه فى العصر الجديد .

ففى كتابات الفيلسوف الفرنسى الكبير " رينيه ديكارت " تحتل فكرة الآلة مكانة عظيمة الأهمية ، إذ أن النماذج البسيطة التى شاهدها منها قد أقنعته بإمكانياتها الهائلة . وهو يصف هذه النماذج بقوله : " إننا نرى ساعات ونافورات صناعية وطواحين وما شابهها من الآلات التى صنعها البشر ، ومع ذلك فهى لا تعدم القدرة على التحرك بذاتها على شتى الأنحاء " . فإذا كان فى وسع الإنسان أن يصنع آلات على هذا القدر من الدقة ، أفلا يكون فى استطاعة الطبيعة ذاتها أن تصنع آلات أدق ؟ أليس من المحتمل أن يكون جسم الحيوان ، بل الإنسان ذاته ، آلة دقيقة الصنع ؟ ألا يجوز أن تكون الطبيعة ذاتها والكون بأسره ، آلة هائلة عظيمة التعقيد ؟ تلك هى الاحتمالات التى بحثتها فلسفة ديكارت بالتفصيل ، والتى تعبر عن جو عقلى مغاير تماماً للجو الذى ظهرت فيه فلسفة اليونانيين .

وكان الفيلسوف الألمانى " ليبنتس " أشد جرأة من ديكارت ذاته فى التنبيه إلى مزايا فكرة الآلية فى الفلسفة : إذ وصل به الأمر إلى حد الكلام عن اختراع " آلة مفكرة " . وكان يعتقد أن التفكير البشرى كله يمكن أن يرد إلى مجموعة أفكار أولية

بسيطة يمكن تعدادها ، وأن هذه الأفكار تكون " أبجدية العقل البشرى " ، أى أنها أشبه بالحروف التى تتكون بتجمعها كلمات اللغة بأسرها . فإذا أمكن معرفة صفات كل من هذه الأفكار ، لاستطعنا تصور كل تجمعاتها . والعلم الذى يبحث فى هذه التجمعات الممكنة هو الذى يفتح الباب للمعرفة حتى تتسع إلى أبعد الآفاق ، وهو الذى يؤدى فى النهاية إلى وضع قواعد ثابته للغة عالمية هى لغة العقل البشرى بوجه عام . ولقد طبق ليبنتس بدوره فكرة الآلية على تصوره للكائنات الحية ، وللكون فى مجموعه ، كان متحمساً لفكرة الاختراع كل من هذه الأفكار ، لاستطعنا تصور كل تجمعاتها . والعلم الذى يبحث فى هذه التجمعات الممكنة هو الذى يفتح الباب للمعرفة حتى تتسع إلى أبعد الآفاق ، وهو الذى يؤدى فى النهاية إلى وضع قواعد ثابته للغة عالمية هى لغة العقل البشرى بوجه عام . ولقد طبق ليبنتس بدوره فكرة الآلية على تصوره للكائنات الحية ، وللكون فى مجموعه ، كان متحمساً لفكرة الاختراع ، وقد أسهم هو ذاته فيها باختراع آلة حاسبة كان يفخر بها كل الفخر .

ولسنا نود أن نعدد الأمثلة ، إذ أن الاتجاه واضح لا شك فيه ، وهو يدل دلالة واضحة قاطعة على أن الفلسفة فى بداية العصر الحديث قد تلاءمت مع الأوضاع الاجتماعية الجديدة ، وأصبحت متمشية مع الظروف المختلفة التى أخذت تلوح فى أفق حياة الإنسان الحديثة . وعلى الرغم من أن كثيراً من المشكلات التى عالجتها هذه الفلسفة تبدو مجرد امتداد لطريقة التفكير السائدة فى العصور القديمة والوسطى ، فمن المؤكد أن تغييراً أساسياً قد طرأ على الأذهان ، وأن الحياة الجديدة لم تعد تحتمل الفصل بين مجال الفكر ومجال العمل ، أو بين العقل والواقع الطبيعى ، وأن زوال الحواجز الاجتماعية بالتدريج قد أدى إلى زوال الفوارق بين الميدان النظرى والميدان العملى ، والقضاء على أرستقراطية العقل وتجرده وترفعه عن مشكلات العالم الطبيعى . وفى ظل هذه الفلسفة التى تؤمن بأن العلم ينبغى أن ينفع الحياة ، وبأن غاية المعرفة هى السيطرة على الطبيعة ، أصبح الجو العقلى فى بداية العصر الحديث مهيئاً لظهور الآلة وبداية المرحلة الصناعية فى التاريخ .

* * * *

بين الفكر والآلة - ٣

العمل ومشكلاته الإنسانية (*)

* فى مقالين سابقين حاولنا أن نقدم عرضاً للتطورات التى مرت بها فكرة الآلية منذ العصور القديمة حتى أوائل العصر الحديث . وقد اتضح من هذا العرض أن العصور القديمة كانت ترفض فكرة الآلية على أساس أنها تنطوى على اهتمام مفرط بالعالم المتغير ، وتحط من قدر الإنسان الحر الذى ينبغى أن يترفع عن الاتصال بكل ما له صلة بالأمور المادية - وهو كما رأينا - موقف كان يرتبط ارتباطاً وثيقاً بطبيعة المجتمع القديم المبنى على نظام الرق ، وعلى تقسيم البشر إلى أحرار وعبيد . كذلك اتضح أن فكرة الآلية قد أخذت تشق طريقا بعد انتهاء العصور القديمة ببطء شديد ، وتكتسب لنفسها أنصاراً بين المفكرين ، حتى إذا جاء القرن السابع عشر ، أصبحت الأذهان مهيأة لقبولها ، وأصبح الفلاسفة أنفسهم يدافعون عنها ويجعلون لها مكانة فى مذاهبهم ، متخذين منها أنموذج لتفسير العمليات الطبيعية والكونية ، بل وكثير من العمليات التى تدور داخل الإنسان نفسه . وكان معنى ذلك أن الأذهان قد تهيأت لتحول ضخم ، تؤدى فيه الآلة دوراً أساسياً فى حياة البشر ، بعد أن كانت من قبل منبوذة محرمة .

وكان من الطبيعى أن يقترن هذا التحول بتغيير مناظر فى قيمة العمل : ذلك لأن العمل اليدوى أصبح بالتدريج مشروعاً بعد أن كان فى العصور القديمة نشاطاً ثانوياً تقوم بع فئات محتقرة تعيش على هامش المجتمع . ولعل خير ما يرمز إلى قيمة العمل فى العصور القديمة تلك الأسطورة التى عاشت فى الأدب اليونانى القديم ، وهى أسطورة " العصر الذهبى " ، التى تقول أن الإنسان لم يكن مضطراً

(*) مجلة الكاتب . العدد ٦١ ، أبريل ١٩٦٦ .

إلى العمل عندما كانت الأرض فتية تقدم إليه كل ما يحتاجه بسخاء ، أما عندما أصابتها الشيخوخة وانتابها الفقر ، فقد اضطر الإنسان إلى أن يشقى لكي يحصل بعد عناء على كل ما كانت تقدمه له الأرض من تلقاء ذاتها .

والواقع أن كثيراً من اللغات تحمل ضمن ألفاظها آثار ذلك العصر الذى كان العمل فيه يعد شقاء تفرضه ضرورة قاسية ، أو عبودية محتومة لا مهرب منها . ففى اللاتينية تدل كلمة Labor على العمل وعلى الشقاء والألم فى وقت واحد ، وفى الإنجليزية تدل كلمة Labour ، على آلام الوضع ، إلى جانب معنى العمل . وفى العربية تدل كلمة " الشغل " على العمل ، وعلى الهم أيضاً . وحسبنا هذه الأمثلة القليلة للدلالة على مدى التحول الذى طرأ على معنى العمل وقيمته فى العصور الحديثة ، بعد تغيير الظروف الاجتماعية التى جعلته فى البداية محتقراً ومكروهاً .

ولقد كان تهيؤ الأذهان ، فى أوائل العصر الحديث ، لقبول فكرة الآلية والدفاع عنها فلسفياً ، دليلاً على حدوث تغير أساسى فى نظرة المجتمع إلى العلاقة بين العمل اليدوى والعمل العقلى . وبالفعل نجد فيلسوفاً مثل " دالمبير D ' Alembert " يؤكد ، فى تصديره " للموسوعة " - ذلك العمل الفكرى الضخم الذى لخص علوم القرن الثامن عشر وفلسفاته بطريقة تقدمية مهدت الطريق لقيام الثورة الفرنسية - إنه ليس من الصحيح أن الفنون الحرة أرفع بالضرورة من الفنون الميكانيكية . كذلك قال فولتير " إن العمل يعصمنا من شرور ثلاثة فادحة : هى السأم ، والرذيلة والحاجة " - أما روسو فقد أكد فكرة التزام الإنسان بالقيام بعمل ما ، وأضاف إلى ذلك أن الصانع أكثر تحرراً من الزارع : لأن الأخير مقيد بأرضه ، على حين أن الأول حر طليق .

وكان لظهور الثورة الصناعية فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر أثره الحاسم فى رد اعتبار العمل بوصفه نشاط مميزاً للإنسان . وأخذ الأدباء والكتاب يمجدون العمل حتى أصبحت هناك مدرسة فكرية كاملة تعده القيمة العليا فى حياة الإنسان ، وترى أنه خالق كل ما أنتجته البشرية من أعمال تستحق التمجيد . بل أن

الحضارة الحديثة ذاتها أصبحت تسمى " حضارة العمل " ، وأصبح الإنسان نفسه يعرف بأنه " صانع Faber " ، بعد أن كان يعرف بأنه عاقل أو ناطق .

ووصل الأمر إلى حد ظهور " عبادة أو عقيدة للعمل " ، تعزى فيها إلى العمل صفات القداسة ، ويوصف بأسمى العبارات الصوفية . وفى ظل هذه النظرة الحديثة إلى العمل أصبح ينظر إلى الإنسان على أنه ، قبل كل شيء ، كائن يقهر الطبيعة ويشكلها ، كما يشكل ذاته ويمنحها قدرات جديدة بإخضاع الطبيعة لسلطانه .

وهذا ما عبر عنه " برودون Proudhon " حين عرف العلم بأنه " امتداد الكائن بنفسه وتوسيعه لها بفضل ممارسة عمله على الطبيعة " ، وعبر عن تفضيل العمل المادى على العمل العقلى بقوله : " من كانت فكرته فى راحة يده كان على الأرجح إنساناً أعقل ، وهو على أية حال إنسان أكمل ، ممن يحمل فكرته فى رأسه ، ولا يستطيع التعبير عنها إلا على شكل صيغة نظرية " .

وإذن ، ففى بداية العصر الصناعى كانت البشرية تحلم بعهد تتحرر فيه ، بفضل العمل ، من خضوعها لقوى الطبيعة ، وتنتصر على المظالم الاجتماعية التى تجثم فوق صدورها . وظل هذا الشعور ملازماً للمفكرين فترة غير قصيرة . غير أن انتشار الآلية على نطاق واسع ، وما صاحبه من ظروف أليمة لحياة العمال فى العصر الصناعى الجديد ، أدى إلى حلول التشاؤم تدريجياً محل التفاؤل المفرط ، وإلى خيبة الآمال التى ظلت تداعب البشرية قرابة قرنين من الزمان قبل ذلك العهد . فقد أخذ المفكرون يدركون أن تمجيدهم المطلق للعمل كان سذاجة مفرطة ، وبدأوا يرفعون أصواتاً ساخطة يعلنون فيها أن الآلة التى أتت لتخفيف آلام البشر لم تؤدِ إلا إلى مضاعفة هذه الآلام ، وأن العصر " الذهبى " المزعوم قد اتضح أنه عصر أسود " فحمى " ، وبدلاً من أن يصبح الإنسان بفضل الآلة سيد الطبيعة ومالكها ، أصبح عبداً لما خلقه هو ذاته ، وبالاختصار ، ظهرت لهم حقيقة بشعة ، ى أن الآلة تنتج البؤس بدلاً من الثروة الرخاء .

ولقد وجد المفكرون والشعراء ، بوجه خاص ، مظاهر متعددة فى العصر الصناعى الجديد ، تدل على أن هذا العصر قد نشر القبح وقضى على ما فى العالم

من جمال . ذلك لأن الآلات المستخدمة في مستهل العصر الصناعي كانت بالفعل آلات قبيحة لأنها بدائية وناقصة ومعقدة . ومن جهة أخرى فإن الطبقة الاجتماعية الجديدة التي أدت الثورة الصناعية الجديدة إلى صعودها وتفوقها على غيرها من الطبقات كانت تفتقر إلى التهذيب وإلى حاسة الذوق والجمال . " فأغنياء الصناعة " الذين أصبحوا يحتلون قمة السلم الاجتماعي في ذلك العصر ، كانوا في الأغلب أناساً غير مثقفين ، تمكنوا بفضل ثروتهم أو قدرتهم على تحسين آلة معينة من أن يتفوقوا على الطبقات العليا القديمة ، ولم يكن لهم من هدف سوى زيادة ثروتهم وتوسيع نطاق أعمالهم فحسب . ولا وجه للمقارنة على الإطلاق بين هؤلاء وبين أقطاب الصناعة الحاليين ، في البلاد الرأسمالية الكبرى : إذ أن بعض هؤلاء الآخرين قد استطاع أن يكتسب بمرور الوقت نوعاً من الثقافة أو الإحساس بالفن والجمال ، أما في العصر الذي نتحدث عنه لم يكن الوقت قد اتسع لهم لاكتساب شيء من هذه الصفات ، بل كان هدفهم الأوحد من الحياة هو سحق المنافسين ، وكان ذهنهم عاجز عن استيعاب أي شيء يخرج عن دائرة مصالحهم وأعمالهم . كذلك كان الفارق هائلاً بينهم وبين أفراد الطبقة العليا القديمة ، طبقة الإقطاعيين الوراثيين ، الذين كان لديهم من الوقت ومن الفراغ ، في حياتهم ذات الإيقاع الهادئ البطيء، ما يسمح لهم بإبداء الاهتمام بكثير من الميادين الثقافية والفنية .

ولسنا في حاجة إلى الاستطراد في بيان مساوئ أحوال العمل الصناعي ، من بطالة وسوء أجور وتدهور للأحوال الصحية والنفسية للعامل ، إذ أن هذه قصة معروفة طالما أنه تناولتها الأقلام . والذي يهمنا في هذا الصدد هو أن عدداً كبيراً من المفكرين الذين هاجموا العصر الصناعي ، في هذه الفترة ، كانوا أناساً مخلصين ثارت نفوسهم على النزعة الآلية بعد أن بدا لهم أنها مصدر كل الشرور في ذلك العصر . فتلك النزعة قد أدت ، في رأيهم ، إلى القضاء على ما في العالم من تنوع وفردية ، وأحلت محله الاطراد الممل الرتيب . وهي قد أدخلت لأول مرة عبادة الكم والضخامة العددية الخالصة ، واستعاضت بها عن تقدير الكيف والقيم الكامنة للأشياء . وهي قد أدت إلى تدهور الأذواق وانخفاض مستوى الثقافة ، وأخضعت الإنسان

للسعى وراء الكسب ، وعودته اللذات السوقية ، وقضت على العمق ، أو البعد الباطن ، فى حياة الإنسان . ووصل الأمر بالبعض إلى حد القول أن العامل الذى يقف أمام الآلة ليؤدى عملاً رتيباً متكرراً عدداً لامتناهياً من المرات ، تنحط إنسانيته إلى حد لا يختلف كثيراً عن حالة الرقيق فى العصر اليونانى أو الرومانى .

ولا شك أن رد الفعل هذا كان عنيفاً إلى حد بعيد ، وكان مسرفاً فى انتقاده لعصر الصناع ، إذ نسب إليه أخطاء لم يكن له دور فيها ، على حين أنه نسب إلى العصور السابقة عليه مزايا مبالغ فيها إلى حد بعيد . فعصر الحرف ، الذى سبق العصر الصناعى فى أوربا ، كان بدوره عصر بؤس شديد ، ولم يكن العامل فيه حراً على النحو الذى صوره الكتاب الرومانسيون الساخطون عل الثورة الصناعية فى القرن التاسع عشر . وكذلك صور هؤلاء الكتاب مدن العصور الوسطى على نحو مبالغ فيه ، وتخيلوها بصورة أجمل بكثير من صورة المدن المزدحمة القبيحة التى نمت بسرعة فى العصر الصناعى . ومع ذلك فقد كانت هذه المدن تمثل واحات صغيرة من الرخاء وسط صحراء من البؤس والفقر المدقع فى الريف ، الذى كانت أحوال الفلاحين فيه تقرب بالفعل من أحوال العبيد .

وإذن فمهما قيل عن مساوئ العصر الصناعى فى فترته الأولى ، فهو على أسوأ الفروض لم يزد البؤس الموجود فعلاً ، بل لقد كان السبب الحقيقى فى ذلك الشعور الواضح ببؤس العامل فى تلك الفترة و الإحساس الواعى بوجود الطبقة الدنيا من المجتمع ، وبأن لهذه الطبقة مشاكلها التى ينبغى أن تعالج على نحو حاسم . فقبل العصر الصناعى كانت مشكلات هذه الطبقة الدنيا تتوارى تماماً وراء السطح الظاهرى الذى تمثله حياة الطبقات العليا فى المجتمع ، ولم يكن هناك بالتالى إحساس واضح بطبيعة الحياة البائسة التى تحياها الكثرة الغالبة من المجتمع . أما منذ العصر الصناعى ، فقد ازداد الكتاب والأدباء وعياً بالأحوال التى تعيش فيها الطبقات الكادحة ، وبدأ ظهور المثل الديمقراطية التى أتاحت لعدد متزايد من الأقلام أن تصف حقيقة الفقر الذى يعانيه العامل ، وتقترح مختلف الوسائل

لمكافحته. ومعنى ذلك، باختصار، أن ما ر د بالفعل لم يكن بؤس الطبقات الدنيا في المجتمع، وإنما وعى المجتمع بهذا البؤس.

ومن جه أخرى، فقد أدرك المفكرون الأكثر تعمقاً أن انتشار البؤس فى العصر الصناعى لم يكن راجعاً إلى الآلة ذاتها، أو إلى طبيعة العمل فى صورته الصناعية الجديدة، وإنما إلى العلاقات الاجتماعية التى تتحكم فى طريقة توزيع الثروة فى العصر الجديد. فالتنظيم الاجتماعى القائم، بما فيه من استغلال واستعباد للعالم الصناعى، كان مسئولاً إلى حد بعيد عن تدهور أحوال الطبقات الدنيا من المجتمع فى عصر كان يمكنهم فيه الإفادة إلى حد بعيد من ذلك الشكل الثورى الجديد من أشكال الإنتاج، وأعنى به الصناعة. وهكذا كانت محاولات الإصلاح تسير فى طريق مزدوج: طريق فنى أو تكنولوجى، يتم فيه تحسين الآلات وزيادة كفاءتها وقدرتها الإنتاجية والإقلال من تعقيدها، وطريق اجتماعى يتم فيه تغيير العلاقات الاجتماعية الاستغلالية السائدة، ويستعيد فيه العامل تدريجياً حقوقه المسلوبة.

ونستطيع أن نقول أن العصر الصناعى الحالى قد حقق الثورة الفنية أو التكنولوجية الكفيلة بالقضاء على كثير من مساوئ أحوال العمل فى العصر الصناعى المتقدم، وأنه مضى شوطاً بعيداً فى سبيل تحقيق الثورة الاجتماعية التى تعيد إلى العامل قيمة عمله كاملة. فهل اختفت نتيجة لذلك مشكلات العمل، وهل أفلحت التطورات التكنولوجية والاجتماعية الحاضرة فى إضفاء طابع إنسانى على العمل، وإزالة الفوارق بين العمل الآلى أو اليدوى وبين سائر أنواع النشاط التى يشتغل بها الإنسان؟ الواقع أن المشكلة أعقد من أن يمكن الإتيان بجواب مبسط لها، ولابد لتقدير أبعادها الحقيقية من تقديم عرض مفصل لطبيعة المشكلات الإنسانية التى يواجهها العمل فى وقتنا الحالى.

يقسم بعض المفكرين العصر الصناعى إلى فترات منفصلة، الأولى فترة "الفحم والحديد"، منذ بداية الثورة الصناعية وحتى أواسط القرن التاسع عشر، والثانية فترة الكهرباء، والثالثة فترة الطاقة النووية والآلات الإلكترونية. والواقع أن

كل عهد من هذه العهود يمثل ثورة حقيقية على العهد السابق عليه . . ففى عصر الكهرباء تخلص الإنسان من كثير من مظاهر القبح التى كانت تلازم العمل فى العصر الصناعى الأول ، وأصبحت الآلة أدق وأبسط وأنظف وأقوى بكثير مما كانت عليه من قبل . غير أن النصف الثانى من القرن العشرين قد شهد الثورة الحاسمة ، ثورة الطاقة النووية ، والسيبر نطيقا ، والتسيير الذاتى ، والعقول الإلكترونية . وكان لهذا النوع الجديد من الآلات مزاياه الهائلة : فهي تقتضى حد أدنى من تدخل الإنسان ، وتوفر الطاقة البشرية إلى حد لم يكن أحد يحلم به من قبل ، وتستطيع القيام بكثير من الأعمال الرتيبة التى كانت تحط من إنسانية العامل فى العصر الصناعى الأول - والأهم من ذلك كله ، أن قدرتها الإنتاجية الهائلة قد أتاحت زيادة الثروة فى البلاد الصناعية المتقدمة إلى حد ارتفع معه مستوى حياة العامل ارتفاعاً كبيراً ، وازدادت معه قدرة المجتمع الصناعى على توزيع ثمار العمل والإنتاج على عدد متزايد من الناس .

هذه كلها حقائق واضحة ، لا تحتاج إلى مزيد من التفصيل . لكن الأمر الذى يبدو أقل وضوحاً ، هو أن هذا العصر الصناعى الجديد قد خلق مشكلاته الإنسانية الخاصة التى لم يعرف كيف يتخلص منها حتى اليوم . . ففى رأى بعض الباحثين ، مثلاً ، أن الآلات الإلكترونية ستنتزع الإنسان عن عرشه ، وتحل محله كائنات آلية تنافسه فى القيام بالأعمال التى كان ينفرد بها من قبل . فهم يرون أن الإنسان ، فى عصر السيبرنطيقا ، قد أصبح يعهد إلى الآلة بعمليات تزيد على ما ينبغى أن يكلفها به . فأية عملية حسابية معقدة إلى حد ما تترك إلى الآلات الحاسبة ، على حين كان العلماء فى العصور السابقة يقومون بأنفسهم بكثير من هذه العمليات فيزيد هذا من شحذ أذهانهم وينمى قدرتهم على التفكير . وبعبارة أخرى فإن البعض يخشون من أن تعتاد الأذهان الخلاقة هذا الكسل العقلى إلى حد لا تعود معه قادرة على الاعتماد على قدراتها الخاصة فى حل ما يواجهها من المشكلات العقلية .

ومن جهة أخرى ، فإن الآلات الإلكترونية الحديثة لما كانت تنظم نفسها بنفسها ، وتستطيع الاختيار بين عدة ممكنات ، فإنها تبدو كما لو كانت تقوم ببعض

الوظائف الفكرية . . وليس هذا اعتقاد يشيع بين عامة الناس فحسب ، بل أن بعض الفلاسفة المتخصصين يشاركون فيه : فقد خصص أحد أعداد مجلة " الفلسفة " (عدد يناير - أبريل ١٩٥٧) للآلات الإلكترونية . وكان السؤال الرئيسى الذى تناوله الباحثون :هل تستطيع هذه الآلات أن تفكر بالفعل ؟ وهل يستطيع الإنسان أن يدافع عن نفسه ضد منافسة هذه الآلات ؟ وهكذا يقف الإنسان لأول مرة موقف المدافع عن قدرته الفكرية أمام شيء صنعه هو ذاته . وإذا كان هناك من ينكرون جدية هذه المشكلة ، فليذكر هؤلاء أن الفترة الصناعية كلها قصيرة العمر جداً بالنسبة إلى تاريخ البشرية ، وأن الثورة الصناعية الثالثة ، ثورة العقول الإلكترونية ، لم تتعدد عشرين أو ثلاثين عاماً . فما الذى يمكن أن يأتى به التطور فى هذا الاتجاه بعد مائة عام مثلاً ، مع عمل حساب التزايد المستمر فى معدلات النمو والتقدم ؟

على أن هذه باعتراف الجميع ، ليست أخطر المشكلات الإنسانية التى يواجهها العصر الصناعى ، وإنما الخطير هو إدراك كثير من المفكرين أن الهوة بين العمل اليدوى والعمل العقلى مازالت قائمة ، وربما زادت اتساعاً ، وأن كل ما حدث من تقدم آلى لم يصبغ العمل بالصبغة الإنسانية المنشودة . فمازال الكثير من المفكرين الاجتماعيين يؤكدون أن الاتصال المستمر بين العامل وبين المادة أو الآلة يجعله يفقد - بحكم طبيعة عمله ذاتها - شيئاً من إنسانيته ، ويزداد عجزاً عن التكيف مع كل عناصر الحياة الاجتماعية .

فالكاتبة "سيمون فيل " تؤكد أن الإنسان الذى يقف أمام الآلة فى مصنع كبير هادر ، هو إنسان منعزل تماماً ، حتى على الرغم من كل ما يحيط به من مظاهر الحياة الصاخبة - وهى تؤكد أنه لا شيء يجعل الإنسان عاجزاً عن تهذيب نفسه أكثر من الاتصال المستمر بالآلة ، إذ أن عليه أن يطيعها فى صمت . بل إن هذه الكاتبة لتذهب إلى أن أية ثورة اجتماعية تعجز عن أن تفعل شيئاً حيال هذا الوضع : " ففى العمل اليدوى . . عنصر ضرورى من العبودية لا يمكن أن تمحوه العدالة الاجتماعية الكاملة ذاتها " .

وقد يكون فى هذا الرأى نوع من التطرف ، ولكن من الواجب ألا يستخف به المرء ويتمسك بالنظرة الرومانسية التى كان اشتراكيو القرن التاسع عشر يمجدون بها العمل ويجعلونه مصدراً للمتعة وللثقافة ، بل وللفن والجمال . فهل يستطيع أحد أن ينكر أن هناك مشكلة حقيقية تتمثل فى التفاوت الشاسع بين العمل الخلاق الذى يقوم به العالم أو المفكر أو الكاتب أو الباحث ، وبين العمل المتكرر الذى يؤديه العامل دون تغيير ، أمام رصيف متحرك ، آلاف المرات فى اليوم ، ومئات الأيام فى السنة ، وعشرات السنين خلال حياته ؟ صحيح أن العمل ذاته قد أصبح أبسط ، ولم تعد المشكلة مشكلة إجهاد جسمى ، وهذا يمكن أن يعد تقدما من وجهة نظر معينة ، ولكن هناك الإجهاد النفسى والتوتر العصبى الشديد الذى يتولد عن السأم ، وعن سرعة إيقاع العمل ، وعدم التنوع فيه ، وتلك مشكلات قد لا تقل فى نظر البعض خطورة عن المشكلات القديمة .

إن العمل ، لكى يكون إنسانيا بحق ، ينبغى أن يكون خلاقا ، متنوعا ، جذابا ، وتلك صفات لا تتوافر فى كثير من الأعمال الآلية التى يؤديها الإنسان المعاصر . صحيح أن تقدم الآلية يخفف تدريجيا من وطأة الأعمال المرهقة ، ويقتضى تدريب أعداد متزايدة من العاملين المهرة ، وإحلال مزيد من الأعمال العقلية محل الأعمال اليدوية ، والاستعاضة بالآلات عن الإنسان فى كثير من الأعمال التى تتم فى ظروف قاسية ، كالتعدين مثلا . ومع ذلك فمازال الألوف من العمال ، فى كل بلاد العالم المتقدمة فى التصنيع ، وفى كل الأنظمة الاجتماعية يقفون أمام الآلة كل يوم ليؤدوا نفس الأعمال المتكررة التى لاتثير خيالا ولا تقتضى أية قدرة خالقة ، فهل ينكر أحد مدى اتساع الهوة بين هذه الأعمال وبين الأعمال العقلية الخلاقة ؟

إن بعض الباحثين يرون أن الحل إنما يكمن فى توزيع الإنسان لجهده بين العمل العقلى واليدوى . وهم يرون أن آلات المستقبل ستبلغ من الكمال حدا يجعل تشغيلها أمرا هينا يستطيع أى إنسان القيام به . وعندئذ يمكن الأخذ بنظام " التناوب " بحيث يقوم المرء بالأعمال الآلية جزءا معينا من الوقت ، ثم يتركها إلى الأعمال العقلية أو يتنقل بين أنواع متعددة من الآلات حتى لا يتملكه الملل ، وبذلك تزداد

طرافة العمل بالنسبة إليه . فهؤلاء يحلمون بانتهاء عهد " التخصص " الضيق نتيجة لبلوغ الآلات مرحلة الكمال ، ولتزايد بساطة الدور الذى يقوم به الإنسان إزاءها . ولكن الاعتماد على هذا الحل يتوقف ، بطبيعة الحال ، على الاتجاه الفعلى الذى سيسير فيه التطور . وليس هناك أى نوع من الإجماع على الرأى القائل بأن هذا التطور يسير نحو الاستغناء عن التخصص الدقيق ، أو القضاء على فكرة تقسيم العمل التقليدية . ويرجع الكثيرون أن الإنسان سيظل يعتمد طويلاً ، فى إتقانه لعمله ، على التدريب الطويل فى ميدان محدد ، وسيظل التخصص هو سبيله لرفع مستوى معرفته النظرية وإنتاجه العملى . وإذن فأقل ما يقال عن هذا الحل أنه غير مضمون .

ولا شك أن الحل الأكثر واقعية هو تعويض ما يفقده العامل عن طريق زيادة أوقات فراغه والإفادة من هذه الأوقات إلى أقصى حد . وبالفعل نجد أن وقت الفراغ فى حياة العامل الحديث يزداد اتساعاً : فبفضل تراكم ثمار العمل استطاع الإنسان أن يقلل ساعات عمله ويزيد أجره ويخترع الوسائل التى تكفل له الاستمتاع بهذا الوقت . وترتب على ذلك أن ازدادت أهمية المشاغل التى يقضى بها الإنسان وقت فراغه ، كالرياضة واللهو والترويح عن النفس . . وظهرت فنون لا تصلح إلا لعصر يخرج فيه العامل من عمله مكدوداً ، ويسعى إلى الترفيه بأى ثمن ، كموسيقى الجاز الصاخبة والرقص الهستيرى الذى يخفف على الأقل من التوتر العصبى للعامل نفسياً .

ولكن هل يستطيع أحد أن يقول إن الإفادة من وقت الفراغ ، حتى لو كان ذلك بطريقة أسلم وأخصب من الطريقة السابقة ، تعد حلاً حاسماً للمشكلات الإنسانية فى العمل ؟ الواقع أن كل ما يفعله الإنسان فى وقت فراغه إنما هو شىء يتعلق بما يترتب على عمله ، لا بعمله ذاته . فنحن فى هذه الحالة نعالج مشكلات " ما بعد العمل " ، لا العمل نفسه ، وإذا كنا نعقد آملنا على الإفادة من أوقات الفراغ فى حل مشكلات العمل فمعنى ذلك أن العامل لا يبدأ فى الاستمتاع بوقته ، ولا يشعر بإنسانيته حقاً ، إلا بعد أن ينتهى يوم عمله . وتلك بلا شك ميزة غير قليلة ، ولكنها لا تدل على أن مشكلة العمل ذاتها قد حلت : إذ يعد العمل فى هذه الحالة مجرد وسيلة شاقة مرهقة من أجل غاية أخرى تتجاوزه ، دون أن يكون غاية فى ذاته . فإذا

كان العمل ذاته يزداد رتابة وإملالا ، وتزداد آفاقه ضيقاً ، على حين أن الفراغ يزداد اتساعاً ، فلابد أن يحدث توتر آخر بين هذا الضيق وذاك الاتساع . ومن جهة أخرى فمن الواجب أن تقدر قيمة أوقات الفراغ فى ضوء الحياة الكاملة التى يحياها الإنسان : فمن الصعب أن نتصور إنساناً يشعر بالسأم من عمله المتكرر ، ومع ذلك يستطيع أن يقضى أوقات فراغه بطريقة سليمة مثمرة ، وإنما الأرجح أن يكون ما يفعله بوقت فراغه رد فعل على عمله الذى يضيق به ، أى أن سأمه وملله وضيقه هو الذى يتحكم فى طريقة شغله لأوقات فراغه . ومعنى ذلك ، بعبارة أخرى ، أنه لابد من حل مشكلة العمل ذاتها حتى يستطيع العامل أن يجنى كل الفوائد الممكنة من أوقات فراغه .

وإذن ، فهل نستطيع ، بعد هذه الرحلة الطويلة التى استعرضنا فيها موقف الفكر البشرى من الآلة ومن العمل اليدوى على مر العصور ، أن نقول إن انتقادات الفلاسفة القدماء للعمل اليدوى قد أصبحت غير ذات موضوع ؟ وهل نستطيع أن نجزم بأن الإنسان العامل قد تخلص تماماً من كل أنواع العبودية ؟

إن الأمر الذى يمكننا أن نؤكده هو أنه قد سار شوطاً بعيداً فى سبيل التخلص من العبودية الاجتماعية ، وتحرير ذاته من النظم الاستغلالية التى كانت تحول بينه وبين التمتع بثمار عمله . ولكننا لا نستطيع أن نؤكد ، بنفس القوة ، أنه أصبح ، وهو يقوم بعمله ، يحس بأنه يمارس نشاطاً خلاقاً ، مشوقاً ، لا يشعر فيه بأن إنسانيته قد أهدرت . صحيح أنه الآن أقوى شعوراً بما يمكن أن يعود به العمل من مكاسب ، وبمقدار التغير الذى يمكن أن يطرأ على حياته بفضل العمل ، ولكن من الصعب أن يجزم المرء بأن العامل يجد متعة كامنة فى عمله ذاته ، وأنه ليس محتاجاً إلى وسائل أخرى ، خارجة عن نطاق عمله ، لإثارة حماسته للعمل .

وهكذ يبدو للكثيرين أن أدق النظم تطبيقاً للاشتراكية مازالت ، حتى الآن ، بعيدة عن حل مشكلة رتابة العمل الآلى وشعور الإنسان فيه بالتفتت والتمزق ، ومازالت عاجزة عن التخلص من كثير من الأعمال " المهينة " ، كأعمال النظافة مثلاً ، ومازال العامل فيها يفتقد فى أوقات عمله عنصر الابتكار والخيال وسط الآلية

الشاملة المحيطة به . إن تحقيق العدالة الاجتماعية - بمفهومها الراهن - لم يقض على كل المشكلات الإنسانية فى العمل ، ومازال على البشرية أن تكتشف أبعاد أخرى أشد اتساعاً لمفهوم العدالة الاجتماعية ، وتبتدع وسائل جديدة لحل مشكلة التقابل بين العمل اليدوى والعمل العقلى . بعد أن قطعت شوطاً بعيداً فى حل مشكلة التقابل بين العامل وصاحب العمل .

وقد تكون من أهم هذه الحلول إشعار العامل بقيمة عمله ونتيجته : ذلك لأن المشكلة الحالية للعامل الصناعى ليست هى الإرهاق الجسمى ، كما قلنا من قبل ، وإنما الملل والسأم ، والشعور بأنه مجرد " ترس " فى آلة ضخمة لا يعرف أولها ولا آخرها ، وبأنه جزء ضئيل من كل أكبر لا يفهمه ولا يعرف حدوده . وبالاختصار ، فالمشكلة تنحصر إلى حد بعيد ، فى أن العامل لا يعرف النتيجة الكاملة لعمله . ولا جدال فى أن المجتمعات الاشتراكية هى الأقدر على حل هذه المشكلة : فبالتوعية تستطيع هذه المجتمعات أن تشرح لعمالها أهدافها العامة ، وتربط بين عملهم وبين حياة المجتمع من حيث هى كل شامل . فحين يتكشف للعامل نتائج عمله المباشر ، وحين يدرك أثر عمله ، وعمل غيره ، فى حياة المجتمع بوجه عام ، ستخف إلى حد بعيد وطأة الجو اللاشخصى الذى تخلقه الآلة ، ويزداد العامل شعوراً بإنسانيته . أما فى المجتمعات الرأسمالية فنادراً ما يدرك العامل طبيعة الهدف الذى تتجه جهوده إلى تحقيقه ، ولو أدرك لوجد أنه هدف محدود ينتفع منه غيره ، لا المجتمع ككل : فالهدف هو دائماً زيادة إنتاج المصنع أو أرباح أصحابه أو إرضاء حاجات الطبقة المترفة من المجتمع .

وإذا كنا قد تحدثنا عن المجتمعات الاشتراكية بوصفها أقدر من غيرها على إضفاء مزيد من الطابع الإنسانى على العمل ، فمن الواجب أن نضيف إلى ذلك أن المشكلات الإنسانية للعمل أقل ظهوراً فى الدول النامية بوجه خاص . ذلك لأن هذه الدول متأخرة فى تطورها ، ولم تمر بالتجارب المريرة الأولى التى اقترنت بالعصر الصناعى فى مرحلته الأولى ، ومن هنا كانت نظرتها إلى التصنيع أكثر تفاؤلاً ، بل أن التصنيع يمثل فى واقع الأمر أملها الحقيقى فى مستقبل أفضل .

ومن جهة أخرى فإن النهضة الثقافية للدول النامية ترتبط بمرحلة التصنيع ارتباطاً وثيقاً . فالعهود السابقة على التصنيع - وهى الاحتلال الاستعمارى وما يرتبط به من استغلال وجهل وتخلف - ليست بالعهود التى تستحق أن تتحسر عليها هذه البلدان . وعلى عكس البلاد الأوروبية التى كانت تجد فى ماضيها الإقطاعى عناصر مضيئة تدفع بالبعض إلى التشاؤم من مستقبل المجتمع فى ظل الصناعة ، فإن البلاد النامية تدخل عهد الصناعة وهى مؤمنة بأن نهضتها الحقيقية متوقفة عليه ، ومتحررة تماماً من كل قيد يشدها إلى الماضى .

وأخيراً ، فإن البلاد النامية إذا بدأت دخول عصر التصنيع فى ظل نظام اشتراكى ، ففى وسعها عندئذ أن تتخلص من كثير من المساوئ غير الإنسانية للنظام الرأسمالى ، وتمر بتجربة جديدة ، هى تجربة يتمشى فيها السير نحو تحقيق العدالة الاجتماعية ، ويدرك فيها العامل - منذ بداية الأمر - نوع الأهداف الاجتماعية الشاملة التى سيشارك فى تحقيقها بعمله ، وبذلك يصطبغ عمله منذ البداية بصبغة إنسانية واعية .

عقبات فى طريق العلوم الإنسانية (*)

*كان ازدهار الدراسات الإنسانية - ومايزال - مرتبط على نحو وثيق بالأزمات التى يمر بها الإنسان نفسه . ففي كل عصر يجد فيه الإنسان نفسه أمام مفرق طرق حاسم ، أو يرى نفسه عاجزاً عن مواجهة تحديات أقوى منه وأبعد عن سيطرته ، أو يشعر أن زمام الأمور أوشك على الإفلات من يده ، وبأن هناك قوة عاتية لا سلطان له عليها ، توشك أن تؤدي به إلى الدمار - فى كل عصر كهذا ، كان الإنسان يعود إلى نفسه باحثاً منقباً ، وكان يقنع نفسه بأن حل مشكلاته يكمن فى داخله ، وفى فهمه لنفسه ، قبل أن يكمن فى الطبيعة الخارجية . وهكذا كانت الأزمات السياسية والكوارث المتلاحقة التى مرت بها أثينا فى عصر سقراط مرتبطة باتجاهه إلى بحث النفس الإنسانية فى عبارته المشهورة " اعرف نفسك " . وكانت أزمة العلم الطبيعى ، والهزة العنيفة التى أحدثتها الكشوف الفلكية فى أوائل العصر الحديث ، مرتبطة باتجاه ديكارت إلى البحث فى أعماق الذات الإنسانية ، واستهلال عهد جديد للفكر الفلسفي ، يدور حول المعرفة الإنسانية والمنهج الذى ينبغى أن يتبعه العقل الإنسانى للوصول إلى الحقيقة ، وهو العهد الذى كانت ترمز إليه عبارته المشهورة " أنا أفكر إذن أنا موجود " . وكانت العلاقات الاجتماعية اللاإنسانية التى أدى إليها انتشار الثورة الصناعية فى أوروبا ، هى الأصل فى ظهور ذلك الفهم الجديد للمجتمع الذى نادى به ماركس ، وأصبح منذ ذلك الحين عاملاً رئيسياً من العوامل التى تحدد شكل مجتمعنا المعاصر . وكانت الأزمة التى أحدثتها العلوم البيولوجية فى القرن التاسع عشر ، وإدراك الروابط الوثيقة بين طبيعة الإنسان الحالية وبين أصوله

(*) الفكر المعاصر . العدد ٥٩ ، يناير ١٩٧٠ .

الحيوية الأولى ، من العوامل التى ساعدت على دراسة النفس الإنسانية فى اتجاه جديد بفضل التحليل النفسى عند فرويد . كما كانت الأزمة الاقتصادية العالمية الكبرى فى الثلاثينات من هذا القرن قوة دافعة لمزيد من التعمق فى الدراسات الإنسانية ، ولظهور نظريات ومناهج جديدة فيها . وأخيراً فإن أزمة الحرب والسلام التى يمر بها العالم فى أيامنا هذه والتهديد الدائم الذى يتعرض له أول جيل بشرى يملك بالفعل من أدوات الدمار ما يكفى لإفناء الحياة على سطح الأرض - هذه الأزمة قد أدت إلى مراجعة جذرية لكثير من مفاهيم العلوم الإنسانية ونظرياتها ، وإلى بذل محاولات دائبة من أجل تحقيق نوع من التوازن بين فهم الإنسان لنفسه ، وبين السيطرة الهائلة على الطبيعة ، التى حققتها التكنولوجيا المعاصرة .

خلال هذا التاريخ الطويل ، كانت دراسة الإنسان تزداد تعمقاً فى كل مرحلة ، وكان لابد للرواد الذين مهدوا الطريق لسير هذه الدراسة فى طريق العلم من أن يكافحوا من أجل التغلب على عقبات كانت كفيلة بأن تحول دون ظهور أية معرفة علمية بالإنسان . وعلى الرغم من أن هذه العقبات معروفة ، وكثيراً ما يرد ذكرها - كلها أو بعضها - فى المقدمات التى تكتب للمؤلفات الخاصة بمناهج البحث فى العلوم الإنسانية ، فإنا لا نرى بأساً من أن نعرض هنا لأهمها ، وذلك نظراً إلى ما يلقيه هذا الموضوع من ضوء على المشكلات التى نود أن نناقشها فى هذا المقال .

١ - أولى هذه العقبات نوع من الجمود العقلى أدى بالمفكرين إلى أن يرتفعوا بالإنسان فوق مستوى الموضوعات التى يمكن أن تخضع للبحث العلمى المنظم ، وحجتهم فى ذلك هى الدفاع عن الكرامة الإنسانية ، والاحتفاظ للإنسان بمركزه المميز فى الكون ، وتأكيد ضرورة معاملته على نحو يختلف عن ذلك الذى تعامل به " موضوعات " العالم الطبيعى . على أن مثل هذا الحرص الكاذب على الكرامة الإنسانية كان هو القوة الدافعة من وراء المعارضة التى سبق أن قوبل بها كبرنيكوس عندما أكد أن الأرض - مقر الإنسان - ليست مركز للكون ، وليست هى النقطة المحورية التى تدور حولها ، ومن أجلها ، كل حوادثه . وبالمثل كان مثل هذا الاهتمام الزائف بمكانة الإنسان " الاستثنائية "

و " الفريدة " في الكون من أهم العوامل التي دعت إلى معارضة كل " كاشفي النقاب " عن حقيقة الدوافع الإنسانية ، من أمثال فرويد ، وماركس ، وهو نوع من المعارضة لا يقوى على الصمود طويلاً في وجه أي كشف جديد حاسم .

٢- ويرتبط بالعقبة السابقة اعتقاد ظل مسيطراً على الأذهان ردحاً طويلاً من الزمان ، يرتكز على حقيقة لا يمكن إنكارها : هي التعقد المفرط للظواهر البشرية . ومن هذه الحقيقة استنتج الكثيرون أن أية معالجة علمية لتلك الظواهر لابد أن تكون تبسيطاً مفرطاً ومخلاً ، يهبط بها إلى مرتبة " الأشياء " المألوفة ، المتكررة ، التي تسير على وتيرة واحدة ، ويمكن بسهولة كشف نماذج للاطراد المنتظم في سلوكها ، على حين أن أهم ما في الإنسان هو الاختلاف من فرد إلى فرد ، لا الصفات المشتركة بين الأفراد . هذه العقبة تفترض مقدمة رئيسية موروثة منذ عهد الفلاسفة اليونانيين الأوائل ، هي أنه " لا علم إلا بما هو عام " ، ولكن العلوم الإنسانية أثبتت ، بفضل مجموعة من المناهج المبتكرة ، أن من الممكن قيام علم بما هو خاص ، أو أن الفردي يمكن أن يكون موضوعاً لدراسة لا تقل في علميتها عن تلك التي تتعلق بما هو عام ، وبذلك قضت على الأساس الذي ترتكز عليه هذه العقبة .

٣- وأخيراً فقد اعتقد الكثيرون أن العلوم الإنسانية ، حتى لو أنها استطاعت أن تضمن لنفسها مكانة مساوية لمكانة العلوم الطبيعية ، ليست بأفضل وسيلة لمعرفة الإنسان . فهناك حدود معينة لا تستطيع هذه العلوم أن تتعداها ، وهي إذا تمكنت من معرفة الإنسان فإنما يكون ذلك " من الخارج " ، أما التعمق الحقيقي في أغوار النفس البشرية ، والنفاذ إلى جوهرها الفريد ، فإنما يتم على أيدي أوساط أخرى ، كالأدب ، والفن ، والفلسفة . وذهب بعض أنصار هذا الرأي إلى حد القول بأن لمحة من لمحات دستويفسكي قد تفوق - في فهمها لحقيقة الإنسان - مجلدات كاملة في علم النفس ، وأن استبصاراً فلسفياً عميقاً قد يكشف - بطريقة بسيطة مباشرة - عما تعجز عشرات الأبحاث التجريبية عن الوصول إليه .

على أن الفن والأدب لا يمكنهما أن يقدما ما فيهما من معرفة عميقة بالنفس البشرية إلا لمن يمر " بتجربة " من نوع فريد ، هى تجربة تذوق العمل الفنى والأدبى والاندماج فيه . فالمعرفة المتضمنة فيها إذن ليست متاحة للجميع ، وإنما هى رهن بتهيؤ المرء لتلقسيها ، لا عن طريق المران أو التدريب فحسب ، بل عن طريق اتصافه بقدر معين من رهافة الحس وشفافية النفس . فهى إذن مقرونة بشروط تجعلها بطبيعتها معرفة " خاصة " لا تتوافر إلا لفئة معينة من الناس ، وإنما كانت تتوافر لكل فرد فى هذه الفئة ذاتها على نحو يختلف باختلاف أبعاد تجربته الفنية أو الأدبية الخاصة .

أما الفلسفة فإنها ، بالرغم من كل ما أسهمت به من إثراء معرفتنا بالإنسان ، تكسب المشتغلين فيه قدراً لا مفر منه من الطموح المفرط ، يجعلهم يتعجلون إصدار الأحكام العامة التى قد تتجاوز بكثير نطاق المعرفة المحققة . فالفيلسوف بطبيعته عاجز عن مجاراة المشتغل بالعلم فى تواضعه ورضائه بالقليل ، واكتفائه بالسير المتدرج فى أبحاثه ، وقناعته بالنتائج غير الكاملة ، وتزرعه بالصبر والتأنى والتمهل فى الحكم على الأمور . ومن هنا كان من الصعب أن تترك معرفة الإنسان فى أيدى الفلاسفة وحدهم ، لأنهم - مع عدم امتلاكهم للحصيلة العلمية التى أصبحت أمراً لا غناء عنه عند معالجة أى موضوع طبيعى أو إنسانى - مازالوا متمسكين بعادات عقلية تجعلهم يظنون أنفسهم قادرين على أن يحققوا فى استبصار خاطف ما يعجز العلماء عن تحقيقه بعد بحث شاق دءوب. وربما كانت أمثال هذه الاستبصارات قد حدثت بالفعل فى حالات متفرقة ، ولكنها لم تعد اليوم قاعدة ، وهى على أية حال أمر لا يمكن الاعتماد على حدوثه بانتظام ، فضلاً عن أن احتمالات الإخفاق فى هذا المجال أعظم بكثير من احتمالات النجاح .

وإذن لم يكن من العسير على العلوم الإنسانية أن تتغلب على هذه العقبات ، وأن تأكد نفسها بوصفها علوم تستطيع أن تضيف على الدوام - بطريقة تراكمية منظمة - مزيداً من المعارف المتعلقة بالإنسان ، مستخدمة فى ذلك مناهج خاصة تقرب أو

تبعد عن المناهج المستخدمة فى العلوم الراسخة ، التى تعالج موضوعات يسهل كشف الاطراد المنتظم فى ظواهرها.

وليس من أهدافنا فى هذا المقال أن نتتبع قصة نجاح العلوم الإنسانية فى اكتساب هذه المكانة ، ولكنا نستهدف ، على العكس من ذلك ، تنبيه الأذهان إلى بعض الاشكالات التى لا تزال تعوق سير هذه العلوم ، وتمنعها من تحقيق ما ترجوه لنفسها من نجاح فى فهم الإنسان . ولسنا نود أن نتحدث عن الإشكالات التى تدركها هذه العلوم عن وعى ، وتحاول التغلب عليها بجهد دائب منتظم ، بل أن هدفها الحديث عن صعوبات منهجية تعترض طريق العلوم الإنسانية دون أن تكون هذه الأخيرة واعية بها كل الوعى . وخطورة هذا النوع من الصعوبات تكمن فى أنه يمكن أن يظل ملازماً للعلوم الإنسانية أمداً طويلاً، بحيث يظل يهدد موضوعيتها ودقتها بالخطر ، وإن كانت هذه العلوم تظل طوال ذلك الوقت معتقدة أنها تحقق لنفسها موضوعية ودقة تتزايدان باطراد .

ذلك لأن تلهف المشتغلين بالدراسات الإنسانية على اكتساب صفة العلمية ، واعتقادهم - عن حق - أن هذه الصفة تشريف وتكريم لأى جهد عقلى يقوم به الإنسان ، قد أدى بهم أحياناً إلى الوقوع فى إشكالات منهجية يصعب كشفها ، لأنها - فى مجال العلوم الأخرى - ليست بإشكالات على الإطلاق . وبعبارة أخرى فقد استعيرت من مجال العلوم الطبيعية أو الرياضة مفاهيم معينة ، وطبقت بشىء من التسرع فى مجال العلوم الإنسانية ، فترتب على ذلك نوع من تشويه صورة هذه العلوم ، بحيث أصبحت فى بعض الأحيان تبدو محاكية لعلوم أخرى ذات موضوعات مغايرة ، دون أن تكون قادرة على إدراك الصفات التى تنفرد بها موضوعاتها الخاصة ، والتى تحتم عليها استخدام مفاهيم مخالفة ، أو تعديل المفاهيم المستعارة من المجالات الأخرى ، إن لم يكن من استعارتها بد .

وسوف أكتفى ، لإيضاح وجهة نظرى ، بفكرتين رئيسيتين ، يقوم بينهما ارتباط وثيق ، هما فكرة الحتمية ، وفكرة القانون . وسأحاول أن أثبت أن العلوم الإنسانية حين طبقت هذين المفهومين على مجالها الخاص ، لم تكن قادرة فى كل

الأحيان على إدراك ما تقتضيه سماتها المميزة من تعديلات خاصة كان ينبغي مراعاتها عند استخدام مفهومين كهذين ظلا مرتبطين بمجال العلوم الطبيعية أمداً طويلاً .

فكرة الحتمية :

هناك حقيقة لا يستطيع الكثيرون ممن تشغلهم مشكلات العلم ومناهجه أن يدركوها ، على الرغم من وضوحها البين : هي أن الاعتراف بفكرة الحتمية من حيث المبدأ لا يتعارض على الإطلاق مع صعوبة تطبيقها في مجالات معينة . وأبسط مثل لذلك هو مجال علم الأرصاد الجوية . فمنذ عهد بعيد تخلت الإنسانية عن التفسيرات الأسطورية والغائية لتقلبات الجو ، وأصبح هناك اعتراف عام بأن ما يطرأ على الجو من تغيرات هو أمر خاضع لحتمية دقيقة ، وبأن حالة الجو في أي لحظة معينة هي محصلة عوامل متعددة نستطيع - إذا عرفناها معرفة كاملة - أن نتنبأ بدقة بما ستكون عليه الأحوال الجوية في المستقبل القريب ، وربما البعيد أيضاً . ومع ذكر لا يستطيع أحد أن ينكر ، في الوقت ذاته ، أن علم الأرصاد الجوية مازال بعيد عن إدراك كل العلوم التي تتحكم في حالة الجو في لحظة معينة إدراكاً كاملاً ، وحساب تأثيرها بدقة ، بدليل أن التنبؤات الجوية مازالت معرضة لأخطاء كثيرة ، وأن هذه الأخطاء تزداد كلما كان مدى التنبؤ بعيداً . فهل يمكن أن يحكم على الشخص الذي يؤكد وجود حدود لاتتعداها القدرة على التنبؤ بحالة الجو ، في الحالة الراهنة لعلم الأرصاد الجوية ، بأن لا يؤمن بسيادة الحتمية في هذا المجال ؟ من الواضح أنه لا تتعارض على الإطلاق بين الإيمان بالحتمية ، من حيث المبدأ ، وبين إدراك الحدود التي لا تتعداها الحتمية في هذا المجال . ومن جهة أخرى ، فليس من حق المرء أن يستخدم الإيمان بمبدأ الحتمية مبرراً لتأكيد ضرورة الوثوق من التنبؤات الجوية إلى حد يزيد على ما تسمح به الحالة الراهنة لعلم الأرصاد . وليس من حق مثل هذا الشخص أن يقيس مدى " علمية " الآخرين بمقدار إيمانهم أو عدم إيمانهم بصحة التنبؤات الجوية ، مادام من المعترف به أن ظاهرة مثل الحالة

الجوية مازالت من التعقيد بحيث لا يمكن ، في ضوء معرفتنا الراهنة ، إدراك كل أبعادها وجوانبها والعوامل المتحكمة فيها إدراكاً تاماً .

وأخشى أن أقول أن شيئاً من هذا القبيل يحدث في مجال العلوم الإنسانية . ذلك لأن هذه العلوم قد كافحت ، في مبدأ الأمر ، كفاحاً مريراً من أجل تأكيد انطباق مبدأ " الحتمية " على السلوك البشرى . ومازال الكثيرين غير معترفين بهذا الانطباق ، أى أنهم مازالوا يتمسكون بشكل من أشكال ذلك التقسيم المشهور الذى قسم به " كانت " مجالات المعرفة إلى عالم للضرورة ، وهو عالم الطبيعة ، وعالم للحرية ، هو عالم الإنسان . ولسنا نود أن نخوض الآن هذه المعركة لأنها ستغرقنا فى متاهات كفيلة بإبعادنا عن الفكرة الأصلية التى نرمى إلى إثباتها . ولذلك فسوف نسلم بأن الحتمية تسرى ، من حيث المبدأ ، على السلوك الإنسانى ، وإن هذا السلوك قابل لأن يتنبأ به إذا ما عرفت كل العوامل المتحكمة فيه معرفة دقيقة . ومع ذلك ، وبرغم التسليم بهذا المبدأ ، فإن الظواهر البشرية تبلغ من التعقيد حد يستحيل معه ، فى معظم الأحيان ، إدراك كل العوامل التى يمكن بواسطتها تطبيق مبدأ الحتمية تطبيقاً مؤكداً .

على أن من الأمور التى لا يمكن أن تفوت الملاحظ المدقق أن لدى المشتغلين بالعلوم الإنسانية ميلاً إلى تعجل التطبيق يزيد بكثير عن ذلك الميل الذى نجده لدى أصحاب العلوم الأخرى . ففى الطب ، مثلاً ، لا يستخدم عقار جديد إلا إذا ثبتت فائدته - فى الحالات التى ينطبق عليها - ثبوتاً مؤكداً . وصحيح أنه قد تحدث من آن لآخر حالات سوء استخدام للعقاقير الطبية ، أو تعجل فى تطبيقها ، غير أن هذه الحالات تمثل الاستثناء لا القاعدة ، فضلاً عن أنها لا تعبر عن موقف العلماء فى هذا الميدان ، بل تمليها المصالح التجارية للشركات الساعية إلى الربح أو أى دافع آخر غير علمى .

أما فى حالة العلوم الإنسانية ، فإن هذا الميل إلى التطبيق المتعجل ، دون أن تكون قد توافرت بعد كل الشروط الكفيلة بالاطمئنان إلى أن كافة شروط الحتمية قد توافرت ، ظاهر كل الظهور . وصحيح أن هذه العلوم تتخلى ، فى كثير من

الأحيان ، عن المفهوم التقليدى للحتمية ، أعنى مفهوم العلاقات الحتمية بين سبب ونتيجة ، وتستعيض عنه بمفاهيم أكثر ملاءمة لمجال معقد كمجال الظواهر البشرية ، مثل مفهوم الارتباط الإحصائي بين الظواهر ، ولكن يظل من الصحيح مع ذلك أن التلهف على إخضاع دراسة السلوك البشرى للمنهج العلمي - وهو تلهف مشروع تماماً - قد أدى فى أحيان غير قليلة إلى تسرع فى التطبيق لم يتوخ علماء الإنسانيات فيه من الحذر بقدر ما يتوخاه علماء الطبيعة أو الطب ، مثلاً ، حين يشرعون فى تطبيق كشف جديد .

وربما كان الأهم من هذه الملاحظة أن علماء الإنسانيات كثيراً ما ينظرون بعين الريبة إلى كل ما ينبه إلى ظاهرة التعجل هذه . وقد يكون لهم فى ذلك بعض العذر : ذلك لأن هناك من يشكك فى قيمة التطبيقات التى تقوم بها هذه العلوم لأنه غير مؤمن أصلاً بإمكان خضوع الظواهر الإنسانية للبحث العلمى الدقيق ، وبالتالى فهو غير مقتنع بأن من الممكن استخلاص تطبيقات منها . ولكن الواجب تجنب الخلط بين أصحاب هذا الرأى ، وأصحاب الرأى المخالف ، القائل أن مبدأ قابلية الظواهر الإنسانية للبحث العلمى مبدأ سليم ، ومع ذلك فإن تطبيق هذه العلوم ينبغى أن يواكب مستوى التطور النظرى الذى تحققه ، لا أن يسبقه . ولما كان استكشاف الظواهر البشرية مازال أمر حديث العهد ، ومازلنا فى أول مراحل البحث فى هذا الميدان الشديد التعقيد ، فإن للمرء الحق فى أن يأخذ على بعض العلوم الإنسانية أنها تتسرع إلى حد ما فى التطبيق ، فتلجأ إلى " العلاج " بمجرد أن تكتشف نظرية جديدة ، وتسارع بتقديم " تفسير " دون أن تكون قد توافرت لديها سوى معطيات قليلة .

وحسبنا ، فى هذا الصدد ، أن نضرب مثلاً بالجهود التى يبذلها أنصار التفسير الاجتماعى والاقتصادى للظواهر الثقافية والفنية ، وكل ما ينتمى إلى " البناء الأعلى Superstructure فى حياة الإنسان . فمن الممكن أن يكون المرء مؤمناً بتأثير البناء الأدنى فى البناء الأعلى ، ومعترفاً اعترافاً كاملاً بالمبدأ القائل بوجود علاقة متبادلة بينهما ، ولكن لا يلزم عن ذلك أن يعترف بتطبيق هذا المبدأ فى كل حالة على

حدة: فلكى يطبق هذا المبدأ تطبيقاً صحيحاً لابد أن تكون المعطيات كاملة أو قريبة من الكمال ، أما فى الحالات التى لا نعرف عنها إلا وقائع قليلة ، فإن من حق المرء أن يعترض على التسرع فى تطبيق المبدأ ، لا لعدم إيمانه به ، بل لعدم توافر الشروط الكافية لتطبيقه. ولكن الذى يحدث أن أنصار هذا المبدأ يسارعون بتطبيقه بناء على أبسط المعطيات ، كما هى الحال فى تطبيقه على عصور سحيقة فى القدم ، لم تتوافر لدينا عنها سوى معلومات هزيلة - ويظنون أنهم قد وصلوا بذلك إلى كل العوامل المتحكمة فى الظاهرة موضوع بحثهم . وكثير ما يترتب على ذلك أن تفسر الظاهرة الواحدة تفسيرين مختلفين كل الاختلاف فى كتابات مفكرين يؤمن كل منهما بنفس المبدأ ، ويطبق نفس المنهج . وما هذا إلا مثل واحد ، من بين أمثلة عديدة ، لظاهرة التعجل فى التطبيق العملى قبل أن يتوافر الأساس النظرى الكافى .

فكرة القانون :

ترتبط فكرة القانون بفكرة الحتمية - مفهومة بأعم معانيها - ارتباطاً وثيقاً . ولقد كان من أبرز مظاهر التقدم فى العلوم الإنسانية ، تأكيدها خضوع الإنسان لقوانين يمكن صياغتها واستخدامها فى السيطرة على الظواهر البشرية والتنبؤ بما ستكون عليه فى المستقبل . وصحيح أن هناك علوماً إنسانية مازال يدور بشأنها جدل حول إمكان وجود قوانين - بالمعنى العلمى - فيها ، ولكن علم النفس ، وعلم الاجتماع ، والتاريخ (فى بعض مذاهبه على الأقل) يستخدمون فكرة القانون منذ عهد ليس بالقريب ، ويحققون بذلك نجاحاً لا بأس به فى فهم الظواهر التى يتناولونها بالبحث .

ومع ذلك فإن المعنى الذى يستخدم به مفهوم " القانون " فى العلوم الإنسانية ، يحتاج إلى تخصيص يلائم طبيعة هذه العلوم ، وإن كان كثير من المشتغلين بها ينظرون إلى معنى " القانون " فى علومهم كما لو كان مكافئاً لمعناه فى العلوم الطبيعية والتجريبية . وأساس هذا الإصرار على توحيد معنى " القانون " فى الحالتين هو الرغبة فى ضمان صفة العلمية للدراسات الإنسانية ، وهى فى ذاتها

رغبة مشكورة ، ولكن الأماني والغايات - كما نعلم جميعاً - لا ينبغي أن تفرض ذاتها على الواقع أو تحاول تشكيله على هواها . وواقع العلوم الإنسانية يشهد بأن فكرة " القانون " فيها تتخذ ، في بعض الحالات على الأقل ، معنى لا يمكن أن يكون مساوياً كل المساواة لمعناها في العلوم الطبيعية .

ولكي أوضح فكرتي أود أن أضرب لها مثلاً بفكرة قوانين التاريخ في النظرية الماركسية . وأول ما ينبغي أن نتنبه إليه هو أن كلمة " التاريخ " ذاتها تجريد لفظي ، وأن تجسيم التاريخ وكأنه شيء أو كيان متحرك ، ينطوي في ذاته على قدر غير قليل من التجاوز . كما ينبغي أن نتنبه إلى أن التاريخ ، حسب تعريفه ، يتعلق بالماضي ، وأننا حين نتحدث عن " حركة التاريخ في المستقبل " ، على سبيل المثال ، فنحن - من الوجهة المنطقية الخالصة - نرتكب خطأين : أولهما استخدام لفظ يرتبط في ماهيته بالماضي ، للدلالة على المستقبل ، وثانيهما تجسيم المجردات وتشخيصها وتحريكها ، على النحو الذى أشرنا إليه من قبل .

وإذا تركنا جانب هذه الملاحظات ، التي قد يراها البعض شكلية ، وانتقلنا إلى فكرة قوانين التاريخ ، كما تصاغ في النظرية الماركسية ، لتبين لنا أن القانون الذى يحتم قيام الصراع بين الطبقة الرأسمالية وطبقة العمال ، نتيجة لاشتداد التناقض بينهما ، ويحتم انتصار الطبقة العمالية في نهاية الأمر ، ويؤكد حتمية القضاء على رأس المال ، هذا القانون يتسم بسمات خاصة ، تحول دون تشبيهه ، آلياً ، بالقوانين الطبيعية .

١- أولى هذه السمات أنه مبني على استقراء ناقص . ففي النظرية الماركسية يبرر هذا القانون على أساس أنه كان هناك تناقض مماثل بين الأرقاء ومسترقيهم في العصور القديمة ، وبين الفلاحين المعدمين والإقطاعيين في العصور الوسطى ، وأن هذا التناقض انتهى ، في الحالتين ، بانتصار الطبقة المقهورة ، وبتحرك التاريخ خطوة إلى الأمام ، تسود فيها قيم أكثر تقدمية من تلك التي سادت المرحلة السابقة ، وإن كانت بدورها تقضي إلى تناقض جديد ، وقياساً على

ذلك، فإن " قانون التاريخ " ذاته يحتم انتهاء التناقض الثالث بين العمال والرأسماليين بانتصار الأولين وظهور شكل جديد من أشكال علاقات الإنتاج .

ولو سلمنا بكل مقدمات هذا الاستدلال دون مناقشة ، فسوف نجد مع ذلك أن هذا " القانون " يرتكز على حالتين سابقتين مماثلتين ، ويقيس الثالثة عليهما ، ومن الواضح أنه ليس يكفى فى حالة العلوم الطبيعية تكوين قانون من ملاحظة حالتين فحسب . وفضلاً عن ذلك فإن التماثل ليس تاماً بين الحالات الثلاثة فى المجال التاريخى ، إذ أن كل حالة تقوم فى سياق مختلف عن الحالة الأخرى ويختلف فى تفصيلها عنها إلى حد غير قليل . فاستقراء الماضى إذن لا يعد فى هذه الحالة أساساً كافياً لاستخلاص " قانون " ، إذا كنا نود أن نحتفظ لكلمة " القانون " بمعناها العلمى المألوف.

٢- وفى الوقت الذى يؤكد فيه أصحاب النظرية الماركسية - وهى فى هذه الحالة - المادية التاريخية - أن انتصار الطبقة العاملة أمر مؤكد بحكم " قانون تاريخى " حتمى ، فإنهم ، حتى أشدهم تحمساً ، يؤكدون أن هذه الحتمية ليست آلية ، تفرضها الحوادث ذاتها سواء شاء الإنسان أم لم يشأ ، بل هى حتمية تقوم فيها الإرادة الإنسانية بدور أساسى .

ولقد كان تأكيد أهمية الإرادة الإنسانية على هذا النحو أمراً لا مفر منه ، إذ أن الكثيرين قد أساءوا فهم المادية التاريخية بحيث تصوروا أن " حركة التاريخ " تسير آلياً فى صالح الطبقات المغلوبة على أمرها ، ومن سمى لم يكن هناك ما يدعو فى نظرهم إلى بذل جهد كبير فى الكفاح من أجل تحقيق أهدافهم ، إذ أن " حركة التاريخ " ستحقق لهم هذه الأهداف تلقائياً ، وما عليهم إلا أن ينتظروا حتى يحقق لهم التاريخ ما يبتغون . لذلك كان لزاماً على مفكرى المادية التاريخية أن يصححوا هذا الفهم ، ويؤكدون أن للقانون التاريخ معنى خاصاً ، بحيث يستحيل أن يتحقق هذا القانون ما لم تتدخل الإرادة الإنسانية من أجل ضمان تحقيقه .

على أن هذا التصحيح لمعنى القانون فى مجال التاريخ الإنسانى كفيل بأن يجعل هذا القانون شيئاً فريداً بحق . ذلك لأن أهم ما يميز القانون العلمى هو

استقلاله عن الإرادة الإنسانية ، وحدوثه سواء شاء الإنسان أم لم يشأ . فإلى أى حد يستحق أن يسمى قانوناً ذلك الذى لا يتحقق إلا بمساعدة الإرادة الإنسانية ؟ وأين هى النقطة التى يمكن عندها تحديد دور الحتمية التاريخية المؤدية إلى ظهور القانون ، ودور الإرادة الإنسانية التى تساعد على تحقيق القانون ؟ وهل هناك حقاً ، إلى جانب إرادة الإنسان ، أى عامل آخر " خفى " يوجه الحوادث فى اتجاه معين ، أم أن الإرادة الإنسانية هى التى تقوم فعلاً بكل شىء ؟ وإذا صح أن إرادة الإنسان هى العامل الوحيد المتحكم فى توجيه دفة التاريخ الإنسانى ، فما قيمة الإشارة إلى " القانون " فى هذه الحالة ؟ ألن يكون فى وسع هذه الإرادة ان تكسر القانون إذا شاءت ، وتوجهه فى اتجاه آخر ؟

ولكى أزيد هذه النقطة الأخيرة إيضاحاً ، أود ان أشير إلى حقيقة أعتقد أنها غابت عن ذهن كل من قرأت لهم من أنصار المادية التاريخية . فتسلسل التفكير فى هذه النظرية يسير على النحو الآتى : هناك قانون تاريخى يحتم انتصار الطبقة العاملة فى صراعها مع الرأسمالية ، ولكن هذا القانون لا يسير على نحو آلى ، بل لابد من أن تتدخل الإرادة الإنسانية ، ممثلة فى كفاح الطبقة العاملة ، من أجل تحقيقه ، ولولا هذا الكفاح لما استطاع القانون أن يتحقق . والأمر الذى غاب عن أذهان هؤلاء المفكرين هو أن القول بأن الإرادة الإنسانية هى التى يتحقق من خلالها قانون تاريخى ، يترتب عليه أن الإرادة الإنسانية قادرة - لو شاءت - على كسر القانون أو عدم تحقيقه . وبعبارة أخرى فإن القانون إذا كان رهناً بالجهد الذى يبذله الإنسان من أجل وضعه موضع التنفيذ ، فإنه يمكن أن يلغى لو اتجه جهد الإنسان إلى عدم تنفيذه ، مادام القانون لا يملك بذاته قوة تمكنه من تحقيق ذاته .

هذه الحقيقة البسيطة لها فى رأى أهمية قصوى فى فهم تاريخ القرن العشرين : ذلك لأن هذا التاريخ إذا كان سجلاً لكفاح الطبقات المقهورة من أجل تحقيق الاشتراكية ، فهل أيضاً سجل لكفاح الطبقات المالكة والرأسمالية من أجل الحيلولة دون تحقيقها . ولم يكن فى وسع " قانون التاريخ " فى هذه الحالة أن يغلب كفاح على كفاح ، بل إن الانتصار فى كل حالة كان يتوقف على مقدار الجهد

الذى تبذله إرادة الإنسان . وإذا كنا نعترف بأن تدخل الإنسان قادر على تحقيق حتمية التاريخ ، فيجب أن نعترف أيضاً أن التدخل في الاتجاه المضاد قادر على إلغاء تأثير هذه الحتمية أو إبطاله . وليس تاريخ مقاومة الرأسمالية طوال القرن العشرين إلا سلسلة متصلة من المحاولات الواعية التى تبذلها إرادة مضادة ، لإلغاء تأثير القانون التاريخى الذى تؤكد نظرية المادية التاريخية أنه سيؤدى فى نهاية المطاف إلى القضاء على الرأسمالية . ومن الواضح أن قدرة الرأسمالية على البقاء قد جاوزت بكثير الحد الذى كان يتوقعه ماركس أو لينين أو غيرهما من أقطاب المادية التاريخية . بل إنه لم تظهر حتى الآن أية بوادر تدل على قرب انهيارها ، وربما كان العكس - في السنوات العشر الماضية - هو الصحيح . فعلام يدل هذا كله ؟ أنه يدل على تلك الحقيقة التى لم يعمل لها أقطاب المادية التاريخية حساباً ، وهى أن إرادة الإنسان ، إذا كانت هى شرط تحقيق الحتمية التاريخية ، فإنها تستطيع ، إذا اتجهت وجهة مضادة ، أن تغير عن عمد مسار التاريخ فى اتجاه مغاير للاتجاه الذى تشاؤه إرادة الطبقة العاملة ، أى تستطيع ، إذا اكتملت لها القوة الكافية ، أن تبطل تأثير " القانون التاريخى " . وليست هذه دعوة إلى اليأس على الإطلاق ، بل إنها لا تعدو أن تكون تنبيهاً للإنسان المكافح إلى أن كل شىء يتوقف على إرادته ، وعلى مدى صلابته فى الكفاح ، وإلى أن " حتمية التاريخ " لن تنفع المتخاذل ، ولن تعوض تقصيره فى الدفاع عن حقوقه ، أو فى السعى إلى تحقيق مطالبه . بل عن مسار التاريخ يمكن أن ينقلب عليه إذا لم يبذل الجهد الكافى فى توجيهه نحو الغاية التى ينشدها ، إذ ليست للتاريخ قوة " سحرية " خارج نطاق إرادة الإنسان .

٣- فإذا كان القانون التاريخى " موضوعياً " ، فإنه لا يكون كذلك إلا بمعنى خاص تماماً . فموضوعيته " مصنوعة " بواسطة الإرادة الإنسانية . ومن الممكن أن يثار فى هذا الصدد سؤال على قدر كبير من الأهمية ، وأعنى به : هل يمكن أن تكون هناك موضوعية " تصنع " ؟ وماذا يعود للموضوعية من معنى حين لا تعود مفروضة بموجب المنطق الداخلى للحوادث ذاتها ؟ هذا ، على أية حال ، سؤال لا أود أن أخوض فيه الآن ، بالرغم من أهميته البالغة ، حتى لا يفلت من بين

أيدينا الخيط الرئيسي للمناقشة . ولكنى أود أن أتتناول المسألة من زاوية أخرى ، هى : ما قيمة " القانون التاريخى " ، فى هذه الحالة ، إذا كان حدوثه أو عدم حدوثه متوقفاً على إرادة الإنسان ، المتحكم فى توجيه دفة التاريخ ؟

قد يكون أول ما يتبادر إلى الذهن ، إجابة عن هذا السؤال ، هو أن القانون التاريخى لا تعود له فى هذه الحالة فائدة . ولكن الواقع أن فكرة وجود قانون تاريخى يحتم انتصار الاشتراكية على الرأسمالية لها فائدة عملية كبرى : إذ أنها قوة دافعة تحفز الجماهير على الكفاح وتشجعها عن طريق إقناعها بأن حركة التاريخ تساعدها فى كفاحها ، أو بأن كفاحها مساير لحركة التاريخ . وهى فى هذا الصدد تؤدى وظيفة مشابهة لوظيفة فكرة المشيئة والقدرة الإلهية بالنسبة إلى المؤمنين المجاهدين : فالقدرة الإلهية تفعل من خلال كفاح المجاهدين أنفسهم ، ومن المستحيل أن تساعد هذه القدرة على انتصار مؤمن متخاذل ، أى أن مصير المجاهدين يتقرر ، فى نهاية الأمر ، بالجهد الذى يبذلونه فى كفاحهم . ومع ذلك فإن شعور المجاهد بأن القدرة الإلهية فى صفه ، يقدم إليه قوى دافعة كبرى فى كفاحه ، كما يشل حركة خصومه إذا اقتنعوا بأن الإرادة الإلهية ليست فى صفهم . فالمبدأ فى الحالتين واحد ، وهو فى أساسه مبدأ ذو هدف " عملى " قبل كل شىء . وبالاختصار ، فإن فكرة " القانون التاريخى " فكرة تشجيعية قد لا يكون لها فى الواقع نفسه كيان ، ولكن تأثيرها يتحقق كما لو كانت ذات وجود وتأثير واقعى - بفضل قدرتها الحافزة وحدها .

٤- فإذا صح هذا التحليل كان معناه أن فكرة القانون التاريخى يتداخل فيها ما هو كائن مع ما ينبغى أن يكون ، وأنها ليست وصفاً لما هو واقع بقدر ما هى إشارة إلى ما هو واجب ، أى أنها فكرة غائية أكثر مما هى وصفية . فالقانون فى هذه الحالة تعبير عما نريده أن يكون ، أى أنه نوع من التفكير المبنى على الرغبة والتمنى Wishful thinking وكل هذه ، فى صميمها ، معانى غير علمية لا صلة لها بالمعانى المألوفة التى تتضمنها فكرة القانون فى العلم البحت . وهكذا فإن فكرة القانون التاريخى ، التى أملتها الرغبة فى تحقيق الموضوعية فى مجال الظواهر

البشرية ، وإخضاعها للمنهج العلمي الدقيق ، تتضمن بالضرورة عوامل خارجة عن مجال العلم البحت ، وتخدم أغراضاً وغايات عملية في صميمها .

هذا التحليل لا يعني على الإطلاق أننا نرفض الأهداف التي يسعى إلى تحقيقها القائلون بحتمية انتصار الاشتراكية بناء على قانون علمي موضوعي ، بل يعني أن الألفاظ المستخدمة في أمثال هذه العبارة ، كلفظ الحتمية ، أو لفظ القانون ، ينبغي أن تفهم على أن لها ، في هذا المجال الإنساني ، معنى يختلف اختلافاً كبيراً عن معناها في العلوم الطبيعية ، ومن الواجب أن تستقر في أذهاننا هذه الاختلافات الأساسية حتى لا نحاول اقتباس مفاهيم العلم الطبيعي وتطبيقها آلياً على مجال الإنسان ، ولو لم تبادر العلوم الإنسانية إلى إدراك هذه الحقيقة عن وعي لظلت إلى الأبد أسيرة " تطلعاتها " إلى العلوم الطبيعية ومحاكاتها لها .

ومجمل القول أنني حاولت في هذا المقال أن أسير ، على طريقتي الخاصة ، في نفس الاتجاه الذي يبدو أن العلوم الإنسانية كلها تتجه إليه في الفترة الحالية من تاريخها ، اتجاه البحث عن مفاهيم خاصة لهذه العلوم ، أو تحديد معان جديدة للمفاهيم التي تستعيرها من مجالات العلوم الأخرى ، بعد أن اقتربت نهاية ذلك العهد الذي كانت فيه العلوم الإنسانية تنبهر بالعلوم الطبيعية وتقتبس فيه مفاهيمها ومناهجها دون تمييز .

الباب الرابع

أفـكار معَـاصرَة

هيجل فى ميزان النقد (*)

*ليس النقد الذى أعنيه ها هنا نقداً أود أن أوجهه إلى فلسفة هيجل ، أو محاولة لإصدار حكم على هذه الفلسفة من خلال وجهة نظر خاصة بكاتب المقال ، إذ أن مثل هذا النقد يقتضى من التفرغ والانقطاع لدراسة هذه الفلسفة ما أعترف أنه لم يتوافر لى بعد . بل أن كثير من المفكرين قد كرسوا الشطر الأكبر من حياتهم فى محاولة للتعمق فى فكر هذا الفيلسوف الكبير ولم يصلوا – بعد كل ما بذلوه من جهد – إلى المرحلة التى يستطيعون فيها أن يضعوا فكر هيجل فى ميزان النقد . وإنما كنت أعنى نقد العصر – عصرنا الذى نعيش فيه – لتلك الفلسفة التى استطاعت أن تواجه تحديات عصور متباينة كل التباين ، وأن تجدد نفسها – طوال ما يقرب من قرن ونصف القرن – فى أشد الظروف الحضارية والسياسية والاجتماعية اختلافاً .

وإذا كان المفكر الفرد يشعر بالحرج من التصدى لفكر فيلسوف ضخم مثل هيجل ، ومن وضعه فى ميزان النقد ، إن لم يكن قد هيأ نفسه لهذه المهمة عن طريق الدراسة الشاقة المضنية التى تستغرق من العمر وقتاً ليس بالقصير ، فإن العصر حين ينقد فيلسوفاً ، لا يمكن أن يشعر بحرج كهذا ، بل أنه يمارس ، فى واقع الأمر ، حقاً مشروعاً . ذلك لأن من حق أى عصر أن يتمثل الفكر الفلسفى من جديد ، وأن يعيد اختباره فى ضوء مقوماته ومتطلباته الخاصة . وحين يضع العصر مفكراً فى ميزان النقد ، فهو لا يفعل ذلك على سبيل الادعاء والغرور ، بل أنه إنما يتخذ عندئذ الموقف الذى يتعين اتخاذه إزاء كل فلسفة : وأعنى به إعادة تفسيرها – وربما إعادة خلقها – على أساس تلك الخصائص الذى يتميز بها كل عصر عن غيره . وحتى لو

(*) الفكر المعاصر . العدد ٦٧ ، سبتمبر ١٩٧٠ .

أدى ذلك إلى ألا تعود للفيلسوف الواحد صورة واحدة تتخذ مقياساً لغيرها من الصور ، وإلى أن تكتسب الفكرة الواحدة ألواناً وسمات متباينة تفقد معها " هويتها "الأصلية ، فلن يكون في ذلك ضير : إذ أن الفكر الفلسفي – على خلاف الفكر العلمي – لم يظهر أصلاً لكي يكشف للناس على حقائق ثابته ، بل لكي يثير أذهانهم ويدفعها إلى إعادة اختبار مشكلاتها من جديد . ولن يكون ذلك الفكر قد أدى الوظيفة المتوقعة منه ، ولا الرسالة التي كرس الفلاسفة أنفسهم حياتهم لها ، لو أنه فرض نفسه علينا في صورة واحدة جامدة لا يطرأ عليها تطور ، أو طالبنا بأن نحتفظ بطابعه " الأصلي " ، ونصونه من تأويلات العصور المتباينة وتحريفاتها .

فلكل عصر – إذن – حق مشروع في أن يضع الفلسفات التي ورثها في ميزان النقد . وهو إذ يفعل ذلك فإنه لا يستهدف تحقيق مصالحه الخاصة وحدها (أعنى أنه لا يهدف إلى إعادة اختبار تراثه الفكرى من أجل استبقاء ما يعينه على تحقيق فهم أفضل لنفسه وللعالم فحسب) ، بل أنه يستجيب بذلك إلى نداء الفلسفة الحقة ، ويعمل على تحقيق رسالتها الأصيلة ، التي هي إثارة الأذهان وحفز العقول على التفكير ، لا نقل مضمون أو محتوى ثابت من المعارف من جيل إلى جيل .

بهذا المعنى ، واستهدافاً لهذه الغاية ، يعمل عصرنا على إعادة تفسير هيجل، ويضع فكره في ميزان النقد . وعلى الرغم من أن هيجل قدم فلسفته على صورة مذهب متكامل محكم البناء ، لا يمكن أن ينتزع منه أو يضاف إليه شيء ، فإن فلسفته هذه قد كشفت لكل العصور التالية – على رأسها عصرنا الحاضر – عن قدرة مذهلة على الاستجابة لمقتضيات أنماط من الحياة تختلف أساساً عن تلك التي صيغت هذه الفلسفة في ظلها . وبالمثل ، فعلى الرغم من أن هيجل كان من أشد الفلاسفة وعياً بطبيعة العصر الذى عاش فيه ، حتى أنه جعل من ذلك العصر محوراً تدور حوله كل أحكامه على العصور السابقة ، وكانت فلسفته تبدو كما لو كانت قد اتخذت طابعاً مقفلاً على نفسه ، مكتفياً كل الاكتفاء بذاته ، ويستحيل أن تفهم إلا بالإشارة إلى العصر الذى ظهرت فيه – على الرغم من ذلك فإن هيجل يعد أنموذج نادراً للفيلسوف الذى يوحي للعصور اللاحقة بأفكار جديدة ، ويستطيع أن يخاطبها بلغتها

الخاصة . وهذه القدرة وحدها كافية لكى تجعل لهيجل مكانة رفيعة فى عصرنا الحاضر ، مهما ثقلت موازينه حين يوضع فكره فى ميزان النقد .

إن كل فلسفة كبرى تقبل بطبيعتها ألواناً شتى من التفسيرات ، بل ربما كان فى وسع المرء أن يتخذ من تباين التفسيرات معياراً يقيس به المكانة الحقيقية لفكر الفيلسوف . وبهذا المقياس يظل هيجل فى صورة مارد فكرى لا نظير له . ذلك لأن فلسفته قد أوحت للشراح بأشد التفسيرات تقدمية ورجعية فى آن واحد . وهو فى نظر البعض فيلسوف تشع من تعاليمه روح الثورة ، وفى نظر البعض الآخر داعية متحمس إلى الروح المحافظة . وتارة تتبنى تعاليمه أشد الاتجاهات الفكرية يسارية ، وتارة أخرى يرحب بها اليمين ويرى فيها أفضل وسيلة لمحاربة تطرف اليسار . وهى فلسفة مثالية – بمعنى خاص لهذه الكلمة – ومع ذلك فقد انبثق منها أشهر المذاهب المادية فى العصر الحديث . وهى فى نظر البعض فلسفة متفائلة إلى حد تبرير كل وضع قائم ، وفى نظر البعض الآخر فلسفة مأساوية يحركها أساس الإنسان بتمزق وعيه وشقائه . بل إن صورة الفيلسوف ذاته تتباين ، من ذلك الأستاذ الجامعى المهادن الذى أصبح فى الطور الاخير من حياته " دكتاتوراً فلسفياً " فى بلاده ، ومعبراً عن مصالح النظام القائم ، إلى فيلسوف الثورة والتغير والنفى والرفض .

لقد كان هيجل فيلسوفاً محترفاً ، دون أدنى شك ، بل أنه ربما كان خير ممثل للفلسفة كمهنة مستقلة قائمة بذاتها ، ، أو إن شئت فقل أنه كان تجسيداً حياً للفلسفة من حيث هى عمل يشغل به الإنسان حياته كاملة . ولم يكن هيجل يخجل من أن يوصف بأنه فيلسوف محترف ، إذ أن الفلسفة عنده " حرفة " لها قواعدها ولغتها وأصولها ، وتقتضى مراناً وتدريباً عقلياً خاصاً . ولقد كان هيجل فى ذلك على النقيض من خصميه المعاصرين له ، كيركجورد وشوبنهور ، الذين أراد كل منهما أن " يعيش " فلسفته ، وأن يقضى على كل ازدواج بين شخصيته من حيث هو إنسان ، وشخصيته من حيث هو فيلسوف . ولعل خير ما يمكن التعبير به عن موقفهما من طريقة هيجل فى التفلسف هو أن نستعير لفظاً من هيجل ذاته – أعنى لفظ " الاغتراب " . فالفيلسوف المحترف إنسان مغترب ، لأنه يحيا بوصفه صاحب مهنة معينة

– أعنى " أستاذاً " فى حالة هيجل – ويحيا من ناحية أخرى ، بوصفه فيلسوفاً . وهو فى حياته كفيلسوف يمارس فكراً لا صلة له بحياته اليومية أو بمهنته بوصفه موظفاً عاماً فى الدولة .

ومع ذلك فإن هذا الذى يعد اغتراباً قد يكون ، من وجهة نظر معينة ، مصدر إثراء لفكر الفيلسوف . ذلك لأن عمله فى الدولة يمكن أن يعنى اندماجه فى الحياة العامة بوصفه مواطناً ، بحيث تثرى تجربته الفلسفية بممارسته للشئون العملية ، على حين أن ذلك الذى يحيا فلسفته (ويظن أنه يقضى على الاغتراب فى ذاته) قد تكون حياته خاوية هزيلة لأنها لا تخرج عن حدود تفكيره الفلسفى . والحق أننا لو ألقينا نظرة إلى طبيعة عصرنا الحاضر ، لتبين لنا أن وجهة نظر هيجل هى الأقرب إلى الصواب : إذ أن كثير من أنواع النشاط الروحى تتحول إلى " حرف " لها أصولها وقواعدها الخاصة ، بحيث أصبحنا نجد شعراء وأدباء وفنانين محترفين ، وكاد أن يختفى من حياتنا ذلك النمط من الهواة ومن أصحاب الأمزجة الأدبية أو الشاعرية ،الذين يمارسون التفلسف – أو غيره من ضروب النشاط الروحى – دون أن يعترفوا به مهنة ذات قواعد وأصول تقتضى تدريباً ومراناً شاقاً .

على أن الأمر الذى يدعو إلى العجب حقاً هو أن هذه الفلسفة ، التى ظهرت أصلاً بوصفها مهنة احترافية ، على نحو يوحى بأنها تدعو إلى تثبيت الفكر وتمجيده ، كانت فى واقع الأمر أبعد الفلسفات عن التحجر فى أشكال أو قوالب ثابته . ذلك لأن الفلسفة عند هيجل أعلى صور وعى الروح بذاتها ، وهى أرفع مراحل تجلى هذه الروح . . وماهية الروح لا تعدو أن تكون فعلا ونشاطها . وعل ذلك فإن الصورة الحقة للفلسفة هى ذلك الفعل والنشاط الفكرى الذى لا ينقطع، والذى يمارس على كل حصيلة استمدها الذهن البشرى من أى ميدان من ميادين نشاطه . وبعبارة أخرى فإن فلسفة " الأستاذ " الذى طالما سخر خصومه من لقبه هذا، هى أبعد ما تكون عن التعاليم الثابتة التى يلقيها " الأساتذة " فى عقول تلاميذهم ، وهى فاعلية فكرية لا تنقطع ، وحركة ذاتية للعقل البشرى ، لا تتجمد ولا تتحجر فى أى مذهب أحادى الجانب .

هذا الطابع الدينامي لمذهب هيجل هو الذى يتيح له أن يعلو على كل الصور الشائعة للمذاهب الفلسفية ، بل أن يخرج من إطار كثير من التفسيرات التى قدمت له ، والتى لقيت فى وقت ما رواجاً عظيماً .

إن المألوف فى المذاهب الفلسفية - وخاصة ما كان منها واسع النطاق ، ينتظم عدد كبير من مجالات الفكر والواقع - أن تكون مشيدة عن طريق الاستنباط . وعلى هذا النحو شيد " كانت " مذهبه ووضع اسبينوزا فلسفته المستخلصة بمنهج هندسى استنباطى دقيق . ولكن أوضح نماذج التفكير الاستنباطى فى الفلسفة كان مذهب ديكارت الذى يبدأ بحقائق بسيطة ، ويقيم بناء فلسفياً كاملاً على أساس انتقال الوضوح والبداهة من المقدمات إلى النتائج بفضل إحكام عملية الاستنباط . مثل هذه المذاهب الاستنباطية تسير - بطبيعتها - فى طريق يزداد تجريداً على الدوام ، بحيث تكون كل لحظة لاحقة فيها أبعد عن الطابع العينى من اللحظة السابقة .

على أن مذهب هيجل - بالرغم من أنه ، باعتراف الجميع ، أشمل المذاهب الفلسفية كلها ، وأشدها طموحاً فى استيعاب كل ظواهر الروح بحيث لا يخرج عنه شىء منها ، حتى أشدها تنافراً - لم يكن مبنياً على استنباط يتزايد تجريده ، ولم يكن الإحكام المنطقى هو وسيلة الانتقال من لحظاته المختلفة ، بل أنه شيد بطريقة تركيبية تتضمن فيها اللحظة اللاحقة " أكثر " مما تتضمن اللحظة السابقة ، وتكون أقل تجريداً وأقرب إلى العينية منها . إن المذهب ينمو عضوياً ، ويتوسع تدريجياً ولا يترتب الجديد فيه ، بطريقة تحليلية ، على القديم ، ولا يكون مجرد استخلاص لما كان موجوداً فيه بالقوة ، بل إن القديم يكون مادة يبنى عليها الجديد بطريقة تركيبية خلاقة . وهكذا يبدأ المذهب من المجرد ، الذى كان هيجل يعده هزيلاً خالياً من المضمون ، إلى العينى ، الذى كان فى نظره ثرياً زاخراً بالتعقيد والتنويع . وبهذا المعنى يمكن أن يقال ، على نحو مؤكد، أن هيجل لم يحاول أن يستنبط العالم أو يقدم له تفسيراً منطقياً ، وإنما أراد أن يضم كل ما هو موجود ، وكل ما هو معطى ، فى إطار معقول واحد . وعلى هذا النحو تعد فلسفته

واقعية ومثالية فى آن واحد معاً : فهى واقعية لأنها تضم لحظات الواقع كلها وتجعل كلا منها حقيقة فلسفية فى لحظة حدوثها . وهى مثالية لأن الإطار الذى تضع فيه الواقع بأسره إطار عقلى فى أساسه .

إن صفة الشمول ى مصدر قوة النكر الهيجلى ومظهر ضعفه فى الآن نفسه .

فلقد كان يتملك هيجل شعور طاغ بأن عصره يمثل – فى جميع الميادين – قمة الأحداث التاريخية التى سبقته ، ويمثل أكمل صورة تحققها فى الوقت ذاته . ومن هنا أحس بالرغبة فى تقديم " كشف حساب " للحضارة ، على حد تعبير "لوفيفر"، وإيجاد مركب يؤلف بين كل عناصره . وكان الهدف الرئيسى لفلسفته هو تحقيق الوحدة بين الفكر والواقع ، وبين الشكل والمضمون ، على نحو يضمن الجمع بين هذه الأطراف وتجاوزها فى مركب أعلى . ففلسفة هيجل كانت – فى نظره – مركباً يضم كل ما سبقها ، لا فى ميدان الفلسفة فحسب ، بل فى كل ميادين نشاط الروح الإنسانية . ولم يكن هيجل يسعى إلى تحقيق هذا الضم بطريقة تلفيقية ، أو عن طريق الجمع بين عناصر متنافرة فيما بينها ، بل كان هدفه هو أن يؤلف منها مركباً عضوياً متماسكاً ، وكان يرى فى ذلك لب النزوع الفلسفى الحقيقى وجوهره . ولقد كان يتملك شعور واضح بأن فلسفته وصلت إلى العمق الباطن للأشياء ، وقدمت تفسيراً للواقع فى كليته ، وبجميع جوانبه ، وهو شعور يستبعد تماماً روح الشك واللاأدرية كما سادت فى القرن الثامن عشر ، وكما ظلت آثارها واضحة فى أول مذهب فلسفى ألمانى كبير ، وأعنى به مذهب كانت .

لقد كان للمذهب الفلسفى عند هيجل بناء مذهل من حيث شموله وإحكام الانتقال من كل خطوة إلى الخطوة التالية فيه . فمن الروح كما هى فى ذاتها ، وفى تجردها ، أى من المنطق ، ينتقل البحث إلى الروح كما تصبح موضوعية فى فلسفة الطبيعة ، ثم إلى الروح كما تعود إلى ذاتها فى فلسفة الروح . وفى داخل كل مظهر من هذه المظاهر يتحرك الفكر على نفس النحو المحكم . ولو أخذنا فلسفة الروح وحدها كمثال لوجدناها تبدأ بالانثروبولوجيا (بالمعنى القديم لهذا اللفظ ، قبل أن يصبح دالاً على علم اجتماعى متخصص) ، وهى دراسة الإنسان على نحو لا

يخلو من التأثر بالطبيعة ، كما هى الحال فى علم النفس ، ثم تنتقل إلى دراسة الظواهر الاجتماعية بوصفها درجة أعلى من درجات تجلى الروح ، بالقياس إلى الظواهر النفسية الفردية ، فتبدأ بالقانون الذى هو فى أساسه علاقةخارجية للإنسان بمجتمعه ، طابعها سلبى فى الأساس ، وتنتقل إلى الأخلاق التى هى الإرادة الباطنة حين تحفزنا على إطاعة قوانين المجتمع ، والتي تتجلى أولاً فى حياة الأسرة ، ثم المجتمع المدنى ، ثم الدولة ، وهى أعلى مظاهر الروح الموضوعية . وينتقل الفكر بعد ذلك إلى الروح المطلقة ، وتتمثل أولاً فى الفن ، ثم الدين ، وأخيراً الفلسفة .

فى كل مرحلة من هذه المراحل يكتب هيجل كتابة تفصيلية متعمقة تستحق أن تعامل على أن لها قيمتها الذاتية الكامنة ، بغض النظر عن قيمتها داخل المذهب المتكامل . وفى كل ما يكتبه هيجل يتخذ تفكيره طابعاً موسوعياً ينم عن قدرة مذهلة على الاطلاع والاستيعاب والإحاطة الشاملة . ولكن هذه الإحاطة الشاملة هى بعينها – فى نظر الكثيرين – موطن الضعف عند هيجل . فهل يستطيع عقل واحد ، مهما بلغ تعمقه ، أن يحيط بكل ما أنتجته الروح البشرية ، أو حتى يدرك اتجاه هذه النواتج وحركتها وعلاقاتها وروابطها ؟ ألا يؤدى شمول المذهب نفسه إلى الحكم عليه بالجمود والموت ؟ إن " المذهب " حين يحاول أن يدرج فى داخله كل مظاهر فاعلية الروح ، من منطق وعلم طبيعى وأخلاق وتاريخ وسياسة وفن ودين وفلسفة ، يحكم على هذه المظاهر ذاتها بالجمود لأنه يفسرها جميعاً من خلال وضعها الحاضر ، كما لو كان ذلك الحاضر وضعاً نهائياً لا يتسع لأى جديد . ولكن إذا كان الحاضر ذاته مجرد رحلة فى حركة لا نهائية ، ألا يؤدى ذلك إلى زعزعة المذهب ، لا لأنه يجمد الحاضر فحسب ، ، بل أيضاً لأنه يفسر الماضى من منظور الحاضر بوصفه غايته وهدف تطوره ، مع أن هذا المضمون بدوره متحرك ،وسرعان ما يتجاوزه ويطغى عليه تيار التطورات اللاحقة ؟

لقد أدت هذه الصعوبة ببعض شراح هيجل إلى أن يحكموا على فلسفته كما لو كانت بناء عقلياً أروع ما فيه هو ذلك التناسق الذى تكشف عنه حركته المعمارية ، أما المضمون الفكرى ذاته فقد أضفوا عليه قيمة نسبية لا تعادل أبداً قيمة البناء

المحكم . ففى رأيهم أن أعظم ما قدمه هيجل ليس معالجته المنفصلة لكل موضوع من الموضوعات التى يتنمها " المذهب " على حدة - برغم ما تتسم به هذه المعالجة من عمق - وإنما هو ذلك التناسك والترابط ، وتلك الدراما الحية المتطورة ، التى عرض هيجل فصولها المتتابعة فى المذهب ككل . وخلاصة القول أن تناسق الحركة أعظم ، فى نظر البعض ، من العناصر الثابتة التى تتحقق هذه الحركة فيما بينها .

ولكن ربما كان التعبير الأدق عن هذه المشكلة هو ذلك التضاد المعروف الذى وضعه تلاميذ هيجل ، بعد وفاته مباشرة ، بين " المذهب " و " المنهج " . فعلى حين أن كل ما فى المذهب يوحى بأن البناء مكتمل لا يتسع للجديد ، وبأن الدائرة قد أغلقت بإحكام فى نهاية الرحلة الممتعة التى يقودنا فيها هيجل من الروح المجردة إلى الروح المطلقة ، ماراً بالروح الموضوعية ، فإن المنهج نفسه ، أعنى " الديالكتيك " الهيجلى المشهور ، يوحى بحركة دائمة وصيرورة مستمرة لا يقف فى وجهها شىء . ففكر هيجل يتسم بتوتر حاد بين الحركة الدينامية متمثلة فى الديالكتيك ، فى المسار الذى لا يتوقف لكل ما هو موجود ، فى الصيرورة التى يحمل بمقتضاها كل شىء نقيضه فى داخله ، فى السلب الذى يكمن فى قلب كل إيجاب ، فى الآخرية التى ينبغى الإحالة إليها من أجل فهم أية ظاهرة نتصور أنها منعزلة متفردة - وبين الإحساس بالاكتمال ، الذى يسرى فى المذهب من بدايته إلى نهايته .

إن المذهب لا يمكن أن يوضع إلا " من أعلى " . فالعقل الذى يضع المذهب لابد أن يكون عقلاً أدرك حركة الكل ، وتأملها فى شمولها ، واستبانت له الخيوط الجامعة بين مظاهر الروح جميعاً ، من أبسط تجلياتها حتى أشدها تعقيداً . هذا العقل الذى يضع المذهب ، يضع ذاته خارج المذهب ، أعنى خارج حركته الديالكتيكية ، وخارج التناقض والسلب الذى يسرى على كل وجود . إنه عقل أحاط بالكل وأدرك الإطار الذى تندر فيه كل عناصر ذلك الكل ، والنقطة المركزية التى تتلاقى عندها كل خيوطه ، والتى لا يفسر تطورها كله إلا من خلالها . ولولا هذه

القدرة الشاملة لما أمكن أن يتسم المنهج بالاكتمال والتناسق ، ولما أمكن أن يسرى ذلك النبض المنتظم - أعنى إيقاع الحركة الديالكتيكية - فى كل التخطيطات العامة للمذهب ، بل وفى كل فروعه وفروع فروعه . كل ذلك يعطينا إحساس بالاكتمال ، وبأن الصورة العامة قد اتضحت وانتهى الأمر ، وبأن العقل المفكر قد تكشف له كل شىء ، لأنه يقف عند " نهاية الطريق " ، وعند القمة العليا التى يتوقف عندها كل مسار .

هذا التوتر بين الإحساس بالحركة الدائمة ، والنقص المستمر الذى يحتاج إلى تعويض وتجاوز و " رفع " ، بين الإحساس بالاكتمال ، والانتهاء ، هو صفة من أبرز صفات الفلسفة الهيجلية . إنه التوتر بين فلسفة تنظر إلى الأمور فى نموها وتقدمها إلى مراحل أعلى وأعقد ، وفلسفة تتأمل الظواهر بنظرة راجعة ، بعد أن تكون قد كشفت حقيقتها وغايتها . وسيظل من الأمور التى تثير جدلاً لا نهاية له بين قراء هيجل وشراحه ، البحث فيما إذا كان فى تفلسفه يتطلع إلى الأمام ، ليفتح الطريق أمام أحداث جسام توشك أن تقع ، أم ينظر إلى الخلف ، ليفسر الماضى كله فى ضوء حقيقة بدت له نهائية ، هى حقيقة الحاضر .

وبين طرفى هذا التوتر ، يتحدد موقف عصرنا من هيجل . فإذا تأملناه من وجهة الدينامى المتحرك ، كانت روح هيجل لاتزال سارية فينا ، معبرة عن نزوع عصرنا إلى التطور ، وإلى الثورة على كل وضع متجمد متحجر . وإذا نظرنا إليه من وجهه المكتمل ، الذى يجمد المعرفة فى بؤرة ثابتة ، ويحقق الفكرة المطلقة فى عصره ، لبدا فى نظرنا - على أحسن الفروض - فيلسوفاً ميتافيزيقياً وسط مجموعة كبيرة من نظرائه الذين جعل كل منهم من عصره ، بل من عقله ، مركز للكون . فمن بعد هيجل ظل التاريخ مستمراً ، وظلت المتناقضات قائمة ، بل لقد ازدادت حدة ، وتغيرت صور العالم ، واتخذت نواتج الروح أشكالاً مختلفة كل الاختلاف : فالفن السائد فى عصره أصبح فناً تاريخياً تجاوزه التطور بمراحل ، والنظرة السائدة إلى الدين قد اختلفت ، أما الفلسفة فقد تعددت مذاهبها اتخذت وجهات جديدة غير متوقعة . كل شىء إذن ، حتى فى ميدان الروح ، مازال نابضاً بالحياة والحركة

والتغير. فإذا كان فى ذلك تكذيب " لمذهب " ، ففيه ولا شك دعم وتأكيد لصحة " المنهج ".

فما و إذن مصدر حيوية هذا المنهج ؟ وما الذى يجعله قادراً على تأكيد ذاته ، حتى من خلال التطورات التى يبدو أنها تنكره ؟ إن الديالكتيكى الهيجلى هو، قبل كل شيء ، طريقة فى التفكير ، وفى النظر إلى الظواهر من خلال ارتباطها ببعضها البعض . إنه باختصار شديد -طريقة التفكير التى تلغى الحواجز بين الجزئيات المنفردة ، وتدرك أن فهم أية جزئية على حدة إنما يكون من خلال علاقاتها المعقدة بالجزئيات الأخرى ، وبالكل الذى تندرج فيه . على أن هذه النظرة قد تتخذ طابعاً سكونياً ، كما هى الحال مثلاً فى منهج " الجشطلت " المشهور فى علم النفس . أما عند هيجل فإن أساسها هو فكرة الحركة والدينامية والتطور . فالعلاقات التى تفهم من خلالها كل ظاهرة جزئية ، ليست فقط علاقاتها بالظواهر الأخرى التى تتزامن معها ، وإنما علاقاتها بالمجرى الكامل الذى تظورت فيه حتى وصلت إلى طابعها الراهن .

هذا المنهج يشيع وصفه بأنه منهج ثلاثى الإيقاع : أى أنه ينتقل من الوضع Thesis إلى الوضع المضاد antithesis ومنه إل الوضع المركب Synthesis وفى اعتقادى أن هذا المقال ، إذ لم يكن يتسع لشرح مفصل لمعالم هذا المنهج - وهو على أية حال أمر لم يعد مجهولاً فى بلادنا بعد ما بذله الباحثون فى الآونة الأخيرة من جهود - فلا أقل من أن يقدم " تحذيرات " تعصم القارئ من الوقوع فى خطأ سوء الفهم وسوء التطبيق فى هذا المجال الذى أصبح الكلام فيه على ألسن الجميع ، وازدادت الأذهان بالتالى تعرضاً للأخطاء التى قد يؤدى بعضها إلى تشويه فى الفكر النظرى وانحراف فى التطبيق العملى .

ولنبدأ بالطرف الثالث فى الحركة الديالكتيكية ، وهو المركب .فكثيراً ما يشيع فهم المركب بأنه حصيلة الوضع الأصلى والوضع المضاد، أو أنه متضمن فيهما من قبل . ولكن الواقع أن هيجل كان يعنى به المركب بمعناه الاشتقاقى الأصيل ، أى من حيث هو حقيقة جديدة خلاقة لم تكن موجودة فى الطرفين السابقين . بل

أن هذين الطرفين لا يفهمان ، في الواقع ، إلا من خلال علاقتهما بالمركب ، وإذا كان هو ، بمعنى معين ، ناتجاً عنهما ، فإنهما - بمعنى أعمق - ناتجان عنه . أى أن معنى أية لحظة معينة ، في مجال التاريخ مثلاً ، يتحدد على أساس اللحظات المقبلة ، ولا يمكن أن تعنى اللحظة في ذاتها شيئاً . ومن المؤكد أن هذه النظرة الديالكتيكية تتلاءم إلى أبعد حد مع عصرنا الحاضر في ديناميته وسعيه إلى فهم حاضره ، والسلوك فيه ، على أساس ما يتوقع أن يحققه في المستقبل من غايات .

ولكن المشكلة الأهم هي التى تتمثل في الطرفين الأولين ، أعنى الوضع وضده . ذلك لأن مجرد تصورهما على أنهما طرفان قد يؤدى إلى تشويه المعنى الحقيقى للديالكتيك كما كان يعنيه هيجل . فالضد ، أو النقيض ، ليس طرفاً قائماً بذاته ، وإنما هو يكمن في قلب الوضع الأصلى ، ويضفى عليه معناه ، ويعين على إيضاح معالمه .والعلاقة بين الوضع ونقيضه هى التى تمثل تجسيداً لتمثيل هيجل النظرى في هذا المجال .

إن قوة تأثير الديالكتيك الهيجلى إنما تكمن في تأكيده لطابع الصراع الذى يسود كل أرجاء الوجود ، ابتداء من أشد مظاهر العقل تجريداً ، في المنطق ، حتى أكثرها عينية ، في الفلسفة . هذا الصراع يتمثل في حياتنا اليومية بلا انقطاع : نلمسه في وعينا بذاتنا ، إذ أن هذا الوعى يتضمن مفارقة معروفة ، هى أن المرء لا يعى ذاته إلا عندما يصبح في لحظة مغايرة لتلك التى يريد أن يعيها . وهو يتمثل في علاقة وعيى بوعى الآخرين : فأنا لا أعرف نفسى إلا من خلال الآخرين ، أى حين أخرج عن ذاتى . ولو قطعت علاقتى بأسرها ، وانطويت على نفسى انطواء تاماً ، متوهماً أننى أهتدى إلى ذاتى في هذه الحالة على نحو أفضل ، فسوف أجد أن ذاتى هذه قد أفلتت منى ، وأنها لم تعد شيئاً. أى أن من ماهيةالوعى أن يهتدى إلى حقيقته الداخلية بفقدان ذاته في علاقات خارجية . ولابد أن يتمايز الوعى في أشكال متعددة ، متقابلة ومتعارضة ، وأن يعيش صراعاتها وتناقضاتها ، وهذا يعنى أن الوعى توحيد وتنظيم لعناصر متعارضة بطبيعتها . فليس فيه شيء مباشر ، بل إن كل ما فيه يتم عن طريق " التوسط " ، أعنى توسط النقيض الذى يعيننا على فهم الموقف

الأصلي . وكلما توسعت في تنمية متناقضات عناصر هذا الوعي ، ازددت فهماً لها وقدرة على تجاوزها . وما حياة الروح سوى عملية مستمرة تقوم فيها بشطر ذاتها إلى قوى متضادة ، وتعمل على قهر هذا التضاد . هذه القوى التي يحدث فيها هذا الانشطار أو التمايز ، هي تعبير عن قوة السلب أو النفي في الحياة .

ولقد كان من أهم أسباب الحيوية المتجددة لفلسفة هيجل ، أنها طبقت قانون الصراع هذا على كل مستويات الروح . ففي المنطق تعد كل مقولة منطقية تأليفاً عضوياً من عناصر متعارضة ومتكاملة في آن معاً ، وتكون المفاهيم الأساسية نسقاً واحداً ، بحيث تترابط أشد الأفكار اختلافاً ، وتأتلف تحت مفهوم " الفكرة الشاملة " أو الفكر الكلي للعالم. وفي " ظاهريات الروح " يبدأ الفكر من الذات ، وينتقل تدريجياً ، بالتوسع في هذه الذات ، حتى يصل إلى الروح المطلقة ، مردداً ، على جميع المستويات ، مفارقة الوعي الأساسية ، التي لا تدرك فيها الذات نفسها إلا من خلال التوسط ، وبالخروج عن ذاتها . وفي الحياة الأخلاقية ، لا يكون للفضيلة كيان إلا من خلال صراعها مع الرذيلة وتغلبها عليها (ففي عالم الملائكة لا توجد فضيلة ، مادام الصراع ضد الشر مستحيلاً) . وعلى كل المستويات لا تتحق الذات إلا بقدر ما تتصارع في داخلها المتناقضات ، وبقدر ما تبذل من جهد في سبيل قهر هذه المتناقضات .

على أن عصرنا الذي لم يتأثر بهيجل في شيء قدر تأثره بفكرته عن السلب وصراع المتناقضات وقهرها ، كثيراً ما كان يسيء فهم موقف هيجل من فكرة التناقض. ولا جدال في أن للأجيال التي أعقبت هيجل بعض العذر في إساءة فهمه. ذلك لأن من الصعب أن يكون لفكرة التناقض في مجال المنطق نفس المعنى في مجال الأخلاق أو الحياة الاجتماعية . وفي وسع المرء ، بقدر من التفكير التحليلي ، أن يستخلص معاني للفظ التناقض ، أكتفي هنا بذكر أهمها :

١- التناقض بمعنى التضاد ، حين يؤكد هيجل أن وجود أي شيء ينطوي على ضده أو على عنصر سالب كامن فيه .

٢- التناقض بمعنى الصراع ، وهو معنى درامي ينطبق على مجالات الأخلاق والسياسة والمجتمع ، ولكن من الصعب تصوره منطبقاً على مجال المنطق ، إلا إذا فسر اللفظ تفسيراً مجازياً .

٣- التناقض بمعنى المغايرة أو الانتساب إلى الآخر ، وذلك حين يؤكد هيجل أن من ماهية كل شيء أن يكون منسوباً إلى شيء آخر أو أن يتحول إلى الآخر أو يفهم من خلاله ، أي أن يخرج عن وجوده المكتفي بذاته .

هذه المعاني كثيراً ما تختلط في أذهان المعاصرين حين يقتبسون منهج هيجل الديالكتيكي ، ويمضون في تطبيقه إلى حد يوحي بأن هيجل كان من أنصار الفوضى والجمع بين المتناقضات كيفما اتفق ، ناسين أن هيجل كان ، قبل كل شيء فيلسوفاً عقلياً ، وأن العقل حين يصبح القوة المحركة لمذهب فلسفي ، لن يقبل أن يكون القانون السائد ف الكون هو التلاعب العشوائي بالمتناقضات .

والحق أننا لو قارنا وجهة نظر هيجل في التناقض ، بوجهة النظر التقليدية ، لوجدناه –من زاوية معينة – أشد نفوراً من التناقض من كل من سبقوه . ألم يكن إحساس هيجل بالتناقض ، حين جعله صراعاً داخلياً يحرك كل نمو وتطور ، ويدفع الروح بكل مراحلها إلى الأمام ، أقوى من إحساس أولئك الذين جعلوه " علاقة خارجية " بين أشياء يظل كل منها محتفظاً بهويته ؟ إن العلاقة بين منطق أرسطو ومنطق هيجل كثيراً ما تصور كما لو كان الأول يهدف إلى استبعاد التناقض والثاني يهدف إلى استبقائه . ولكن الواقع أننا لا نستطيع أن نتصور شعوراً بالتناقض أقوى من ذلك الذي يتمثل في فيلسوف يجعل من الرغبة في قهر التناقض وتجاوزه قوة تحرك الروح وتدفعها إلى العلو على ذاتها دواماً . ولو كان هيجل ، كما يصوره الكثيرون ، يهدف إلى استبقاء التناقض ، لما تحدث عن " الارتفاع " إلى مستوى أعلى ، وعن تجاوز التناقض ورفعه بعد الجمع بين أطرافه في مركب أشمل وفي وحدة أعمق . إننا نستطيع أن نتصور فلسفة تؤكد التناقض وتحتفظ به ، أما تلك التي تجعل منه قوة دينامية تدفع الروح على الدوام إلى تجاوزه ، فهي فلسفة تبلغ فيها الرغبة في استبعاد التناقض حداً يفوق ما كانت عليه في أية فلسفة سابقة تجعل منه علاقة خارجية شكلية سكونية عاجزة عن تحريك أي شيء .

وأخيراً ، فإن أكبر المحاذير التي ينبغي أن يتجنبها عصرنا الحاضر ، حين يستخدم المنهج الديالكتيكي ، هو أن يعامل الديالكتيك على أنه قانون ، أو مجموعة من القوانين ، ويعمل على تطبيق هذه القوانين آلياً . صحيح أننا نستطيع

أن نستخلص من فكر هيجل مبادئ ديالكتيكية ، مثل " نفى النفى " أو " وحدة المتناقضات " أو " تحول الكم إلى الكيف " . ولكن الديالكتيك هو قبل كل شيء أسلوب ومنهج في التفكير وفي التطبيق . إن القانون يمثل نهاية المسار في كل بحث ، أما الأسلوب والمنهج فهو قوته الدافعة المحركة . وتحويل الديالكتيك إلى مجموعة من القوانين – مهما كانت مشروعيتها – هو الخروج على الروح الحقيقية التى تستحويها فكرة الديالكتيك ، وتجميد له فى قوالب ثابته . وبالفعل تتمثل فى عصرنا الحاضر ، بوضوح تام ، محاولات متناقضة يبذلها بعض الدجماطيقيين لتطبيق الديالكتيك كما لو كان قانوناً ثابتاً ، فيبحثون فى كل موقف عن " نفى النفى " أو عن الكم الذى سيتحول إلى كيف ، إلخ . . وينسى هؤلاء أن الديالكتيك قبل كل شيء منهج يعلمنا المرونة الفكرية والعملية إذ يكشف لنا عن التعقد الهائل للواقع ، وينهانا عن رده إلى صيغ مبسطة وقوالب جامدة . هذا هو " القانون " الأول للديالكتيك (إن جازت تسميته بالقانون) ، وهو الذى تتضاءل إلى جواره كل قوانين أخرى جزئية .

ولو استوعبنا روح الديالكتيك ، لا نصه الحرفى ، لأدركنا أننا لا نستطيع أن نجد كل الواقف انتقالاً ثلاثياً من وضع إلى نقيضه إلى وضع مركب . ففى تاريخ عصرنا كثيراً ما يتم الانتقال من وضع إلي وضع آخر أسبق عليه بكثير – كما فى حالة الانقلابات الرجعية ، التى تتميز أساساً بأنها " رجوع " إلى الوراء ، وليست مجرد تضاد مع ما كان موجوداً من قبل . وكثيراً ما يكون المركب أكثر هزالاً من أطرافه المتناقضة ، كما هى الحال فى الصيغ التى استطاعت بها الأنظمة الرأسمالية أن تحتفظ ببقائها منذ أزمة الثلاثينات حتى اليوم . وكثيراً ما تخف حدة التناقض دون الوصول إلى المركب ، كما يتضح من مقارنة العلاقة بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتى خلال ربع القرن الأخير . والأمثلة كثيرة لا حصر لها ، ولكن أهم ما يستخلص منها هو أن روح الديالكتيك تتمثل فى الشعور بالتعقد الشديد للواقع ، ولا تقدم إلينا صيغاً ثابتة نرد إليها تطور هذا الواقع ونحشره فى قوالبها حشراً . ولو استطعنا أن نستخلص من الديالكتيك هذا الدرس البليغ ، وعرفنا كيف نطبقه على المواقف الجديدة التى لا يكف عصرنا الحاضر عن مواجهتنا بها ، لكنا بذلك نحتفظ بما هو حى بحق فى تفكير هيجل .

* * * *

الجدل بين الوجودية والماركسية (*)

فى التفكير الفرنسى المعاصر يتمثل التقابل بين الوجودية والماركسية أوضح ما يكون ، بحيث أن المرء لا يكون مغالياً إذا شبه هذين التيارين العقليين بقطبين يتجاذبان عقول المثقفين الذين يهدفون إلى اتخاذ موقف إيجابى ، لا موقف المتفرج السلبى ، من حوادث العالم الراهنة . ففى فرنسا إذن نجد أفضل ميدان للصراع الفكرى بين هذين المذهبين الرئيسيين من مذاهب الفكر المعاصر . ومع ذلك فإن هذا الصراع قد أخذ يسفر فى الآونة الأخيرة ، عن نوع من التقارب والتقدير المشترك لوجهات النظر المتبادلة . ولعل من أوضح مظاهر هذا التقدير المتبادل ، تلك المناظرة التى دارت بين سارتر وجان ايبوليت Jean Hypolite ، وهما يمثلان الجانب الوجودى ، وبين روجيه جارودى Roger Garaudy وبعض الممثلين الآخرين للتفكير الماركسى الفرنسى ، فى ديسمبر عام ١٩٦١ ، حول الموضوع الآتى :

" هل الديالكتيك قانون للتاريخ فحسب ، أو هو أيضاً قانون للطبيعة ؟ " وقد نشرت هذه المناظرة فى كتاب أصدرته دار " بلون " Plon للنشر فى عام ١٩٦٢ ، بعنوان " الماركسية والوجودية : جدال حول الديالكتيك " . ولعل أجمل ما فى هذا الكتاب – إلى جانب المستوى الرفيع للتفكير وطريقة معالجة الموضوعات – تلك الروح الموضوعية التى تجلت بوضوح فى المناقشة ، والتى جعلت كلا من الطرفين ، مع تمسكه بموقفه الأساسى ، يقدر نواحى القوة والضعف فى آراء الآخر بنزاهة تامة.

(*) الفكر المعاصر . العدد ٦ ، أغسطس ١٩٦٥

وليس هذا البحث عرضا للجدال الذى دار بين الطرفين بقدر ما هو محاولة لتلخيص الحجج العامة التى استند إليها كل منهما فى تأكيده لرأيه ، دون التزام لترتيب هذه الحجج أو تسلسلها فى المناقشة ، وفضلا عن ذلك فإن البحث يتضمن تعليقا خاصا للكاتب ومحاولة للوصول إلى رأى تمليه علينا الاعتبارات الموضوعية وحدها . وعلى أية حال ، فالمشكلة أعقد وأعمق من أن يستوعب بحث كهذا جميع أطرافها ، وللقارئ المفكر فى نهاية الأمر أن يكون لنفسه رأيا خاصا بعد اختبار وجهات النظر الممكنة فى الموضوع .

الموقف الوجودى

*يبدو أن فكرة الديالكتيك قد توطدت دعائمها فى مجال التاريخ الإنساني. فبفضل النظرة الديالكتيكية إلى التاريخ أمكن تجاوز الفهم الآلى المحدود للتاريخ ، الذى تعبر عنه " نظرية أنف كليوباترا "، وإحلال فهم آخر " شامل " محله . ذلك لأن تطبيق مفهوم الديالكتيك على التاريخ يعنى إدراك " الصفة الكلية " لمجرى التاريخ البشرى ، والنظر إلى كل حادث جزئى من خلال الكل الشامل الذى يجد الحادث معناه بوصفه جزءا منه . وبعبارة أخرى فالفهم الديالكتيكى للتاريخ يعنى توسيع أفق النظرة إلى الحوادث الفردية بحيث تندرج تحت " كليات " أعم منها ، وبحيث لا يعود لمعنى " الجزئية "أو " الخصوصية " مجال فى أحداث التاريخ . فالمقولة الأساسية فى الديالكتيك التاريخى هى مقولة " الكلية Totalite " ، ولابد أن تتحكم هذه المقولة فى كل تفكير بشرى فى التاريخ . ولم يكن تأكيد ماركس لأهمية " علاقات الإنتاج " فى تفسير التاريخ إلا تطبيقا لفكرة " الكلية " هذه : فعلاقات الإنتاج هى ذلك الكل الذى ينبغى أن ترد إليه كل ظاهرة جزئية ، حتى لو كانت " أنف كليوباترا " . وما كان من الممكن أن يفهم الإنسان تاريخه على أن يكون كلا شاملا لو لم يكن الإنسان ذاته" كلا " أعنى شخصية عضوية متماسكة . فعلى صفة " الكلية " فى كل فرد ترتكز كلية الواقع الاقتصادى أو واقع الإنتاج آخر الأمر . ولما كان التاريخ ظاهرة بشرية قبل كل شىء ، أعنى ظاهرة أسهم الإنسان

نفسه فى أحداثها وفى تطويرها ، فمن الطبيعى فى هذه الحالة أن تقوم بين الذهن البشرى وبين الواقع التاريخى علاقة ديالكتيكية تعبر عن تغلغل الفكر فى هذا الواقع وعما يقوم بينهما من علاقات متبادلة .

أما تطبيق فكرة الديالكتيك فى مجال الطبيعة فأمره مختلف . ذلك لأن الرغبة فى تحقيق وحدة المعرفة ، أعنى تطبيق مبادئ واحدة على كل مظاهر المعرفة ، تدفع الماركسيين إلى القول بالمادية الديالكتيكية ، لا المادية التاريخية فحسب ، أعنى إلى تطبيق الديالكتيك على الطبيعة ، لا على التاريخ وحده . ولكن ، هل يحق لنا فى المرحلة الراهنة من تطور العلم أن نتحدث عن ديالكتيك للطبيعة ؟ وهل يعد تطبيق فكرة الديالكتيك على الطبيعة ، كشفا حقيقيا ، أم أنه مجرد تشبيه ، وإقحام لمبدأ نجح فى تفسير الظواهر فى مجال معين ، على جميع المجالات الأخرى دون تمييز ؟ وهل يمكن القول أن الطبيعة ذاتها ، وكل ما فيها من عمليات ، لها طابع ديالكتيكى ، وأن ديالكتيك التاريخ البشرى ما هو إلا تطبيق جزئى لمبدأ أعم يسرى على الكون بأسره ؟

*إن المقولة الرئيسية فى الديالكتيك ، كما قلنا من قبل ، هى مقولة "الكلية". فهل تتألف الطبيعة من " كليات " حتى يمكن القول بانطباق الديالكتيك عليها ؟ إن وجود هذه الكليات يكاد يكون أمرا معترفا به فى المجال البيولوجى ، حيث تكون الكائنات العضوية الفردية ، وكذلك الحياة فى تطورها ، كليات واضحة . أما فى المجال الفيزيائى الكيميائى ، فلا يمكن تطبيق هذه الفكرة إلا على سبيل التشبيه أو التمثيل ، إذ أن فكرة " الكل " ، عندما تطلق على الحقائق الفيزيائية ، تقال بمعنى مختلف عن معنى تلك الكلية المتغيرة النامية التى يكشفها لنا التاريخ . فنحن فى مجال الطبيعة لا نشارك فى إحداث الواقع ولا نكون جزءا منه – مثلما نكون بالنسبة إلى الوقائع التاريخية – وإنما ندركها ونحكم عليها من الخارج فحسب . وهناك حد فاصل أو مسافة بيننا وبينها ، تحول دون اندماجنا فيها ودخولنا معها فى علاقة ديالكتيكية باطنة . إننا عندما نتحدث عن التاريخ فإنما نتحدث عن مجال نعيش فيه ونصنعه ، أى نتحدث عن أنفسنا فى واقع الأمر ، أما عندما نتحدث عن

الطبيعة فنحن إنما نصف مجالا غريبا عنا لا ستطيع أن نرتبط به إلا بعلاقة خارجية فحسب .

وإذن فلا يمكن الكلام عن صفة " الكلية " في الحوادث الطبيعية إلا على سبيل التمثيل . أما الطبيعة في مجموعها فليست كلا بالمعنى المألوف ، إذ أنها لا متناهية تفتقر إلى الوحدة الجامعة ، واللامتناهي لا يمكن أن يكون بطبيعته ديالكتيكيا .

*ولننتقل إلى مبدأ أو " قانون " آخر من قوانين الديالكتيك ، وهو التناقض أو التعارض الداخلي . هذا القانون لو طبق على العمليات الطبيعية لكان له معنى مختلف تماما عن معنى الصراع بين القوى التاريخية . ففي مجال التاريخ يقوم التعارض بين كل جماعة والأخرى ، ويكون وجود كل جماعة – في الوقت ذاته – مرتبطا بوجود الجماعة المتعارضة معها ، وتركيبها الباطن يفترض هذا التعارض مقدما أما في مجال الطبيعة فإن هذا التعارض بين القوى ، إذا وجد ، لا يكون جزءا من تركيب القوى المتعارضة ، ولا يمكن في هذا الصدد الكلام عن " سلب " إلا من وجهة نظرنا نحن . وإذن فمعنى التناقض ذاته مختلف تماما في الحالتين ، وهو لا يوجد في الطبيعة إلا بمعنى مجازي أو تشبيه فحسب .

*وهكذا يمكن القول أن قوانين الديالكتيك بأسرها – وهي قانون " الكلي " و " نفي النفي " و " تداخل الاتضاد ووحدتها " و " الانتقال من الكم إلى الكيف " – يختلف معناها اختلافا أساسيا في مجال الطبيعة عنه في مجال التاريخ . وليس لنا أن نحكم مقدما بأن الطبيعة تنطبق عليها مبادئ أو قوانين ديالكتيكية معينة ، بل إن هذا متروك للعلماء أنفسهم : فعلى قدر كشوف العلماء نستطيع أن نتحدث عن وجود هذه القوانين في الطبيعة أو عدم وجودها . ومن الواضح أننا كلما بعدنا عن المجال البشري ، كان تطبيق هذه المبادئ أكثر تعسفا ، وكان من المستحيل أن ننسب إليها نفس طابع اليقين الذي نستطيع أن نعزوه للصيغ الديالكتيكية في ذلك المجال الذي شاركنا في صنعه إيجابيا ، مجال التاريخ البشري . وهكذا فإن القول بوجود ديالكتيك تاريخي في مجال كالجولوجيا ، أو في علم الفلك ، لا يعدو أن يكون

تشبيها بلاغيا فحسب . وليست محاولة فرض هذه القوانين مقدما على الطبيعة إلا نوعا من اللاهوت الذى ظهرت فكرة ديالكتيك الطبيعة أصلا لمحاربته . ذلك لأن تأكيد وحدة الكون ، ووجود اتصال واستمرار بين مجال الطبيعة ومجال الإنسان ، على نحو لا يسمح بوجود الهوة المفاجئة التى تبرر فكرة " الخلق الإلهى " – هذا التأكيد الذى كان يهدف أصلا إلى سد الطريق أمام كل تدخل لاهوتى ، قد أدى إلى نتيجة مشابهة لتلك التى أراد تجنبها : إذ أننا فى هذه الحالة نستعيض عن الفاعلية الإلهية بقانون كونى شامل تام الدقة ، يخلق من المادة كل الصور التى يمكن أن نصادفها ، وهذا – بتعبير سارتر – " لاهوت جديد ، إذ لا يمكن أن يعرف وجود قانون كهذا سوى إله ، ولا يمكن أن يكون قد خلقه سوى إله " .

* * * *

الموقف الماركسى

ليس صحيح فى رأى الماركسيين ، أن فكرة ديالكتيك الطبيعة إنما هى تطبيق تال لفكرة نجحت فى المجال البشرى على مجالات أخرى غريبة عنه ، وإنما الصحيح أن فكرة وجود ديالكتيك للطبيعة أسبق ، فى تاريخ الفكر البشرى ، من التعبير الواعى عنها فى القرن التاسع عشر بكثير . فمن الممكن القول أن بذورها قد ظهرت لدى الفلاسفة السابقين على سقراط ، ولاسيما هرقليطس ، ثم تأكد ظهورها فى كل تقدم أحرزه العلم منذ عهد النهضة . فاتجاه العلم فى العصر الحديث يؤكد لنا مجموعة من المبادئ الرئيسية التى تشترك فيها العلوم جميعا ، وهى :

(أ) أن كل سكون أو قصور ذاتى Inertie إنما هو أمر نسبى ، وأن كل شىء يتحرك ويتحول .

(ب) وإن هذه الحركة ليست مجرد إعادة ترتيب لعناصر ثابتة ، وإنما هى حركة تتضمن ظهور جديد . فهى ليست مجرد إضافة ، وإنما تكشف عن تركيبات يكون الكل فيها مغايرا لمجموع العناصر المكونة له وزائدا عنها .

(جـ) وهذا الظهور للجديد يتيح تحديد تاريخ الأشياء وعمرها ، لا في حالة الكائنات الحية فحسب ، بل في حالة الجوامد أيضا . فللطبيعة كلها تاريخ .

وتظهر هذه المبادئ بوضوح تام في النظرية الداروينية ، التي عدها ماركس تحليلا دياالكتيكيا بالمعنى الصحيح لتطور الأنواع الحية . فعليها تنطبق بدقة مفاهيم الديالكتيك الرئيسية : لأنها تؤكد وجود تاريخ للحياة ، يتطور على أساس ديالكتيكي واضح ، من خلال التناقض والصراع بين الأضداد ، ويتحول فيه التغير الكمي إلى تغير كيفي . ولكن تطبيق مبدأ التطور لم يقتصر على العلوم البيولوجية وحدها ، بل إن الفكرة قد غزت مجالات متعددة في العلوم المختلفة بالتدريج ، وأصبح لها دورها في علوم الفلك والكيمياء والفيزياء .

ويمكن القول أن كل تقدم علمي إنما يسير في اتجاه التخلي عن الأوصاف الكونية للواقع في سبيل تأكيد تحليلاته الحركية ، أعني في اتجاه المنطق الديالكتيكي بدلا من المنطق الصوري ، بل إن ما يبدو لنا ساكنا متجانسا على مستوى علمي معين - كالكتل المادية الكبيرة مثلا - يتضح على مستوى علمي أعمق أنه ملئ بالحركة والتعقيد والتناقض . ففي كل تقدم جديد للعلم تأييد لعبارة هرقليطس العميقة ، القائلة أن كل شيء يتحرك ، ويتحول ، وهي العبارة التي تكون الأساس الأول للديالكتيك . وربما كان إنكار وجود ديالكتيك للطبيعة راجعا إلى الاعتقاد بأن للعالم عناصر أو مكونات نهائية ، كالجزئيات والذرات ، وهو اعتقاد يكذبه العلم كلما اكتشف داخل هذه المكونات مزيدا من التعقيدات والتناقضات .

*وإذن فتقدم العلوم الطبيعية يدفعنا إلى التخلي عن المنطق التقليدي ، في مستوى معين ، والالتجاء إلى نوع آخر من التفسير لا يخضع لذلك المنطق ولا للمبادئ الآلية المرتبطة به . وما دمنا ننجح في تطبيق قوانين الديالكتيك على الطبيعة ، فكيف كان يتسنى ذلك لو لم تكن الطبيعة نفسها ذات طابع ديالكتيكي ؟ إن التفكير الديالكتيكي لا يمكنه السيطرة على موجود ما لم يكن ذلك الموجود ذاته ديالكتيكيا بطبيعته . وإذا كنا نعترف بأن مجال التاريخ البشري لا يخضع للديالكتيك ، وكذلك مجال علم الحياة ، فمن غير المعقول أن نتوقف في منتصف

الطريق لنقول أن الديالكتيك لا ينطبق على تركيب الذرة ، أو أن النواة الذرية لا تؤلف كلا ينطوى فى ذاته على سلب وتناقض . لذلك فإن ديالكتيك الطبيعة ليس مجرد إسقاط لفكرة بشرية على المجال الطبيعى ، وإنما هو الصورة الأعم ، والأبسط ، لذلك المبدأ الذى يكون الديالكتيك التاريخى تطبيقا جزئيا له على مجال شديد التعقيد ، هو مجال العلاقات الإنسانية .

*ولكن الاعتراف بقوانين ديالكتيكية خارج مجال التاريخ البشرى لا يعنى فرض مصير محتوم على الإنسان ، أو جعل التاريخ مجرد ملحق أو تذييل لمسار طبيعى أوسع منه وأشمل . ذلك لأن الماركسية ، مع حرصها على تحقيق وحدة المعرفة ، تؤكد فى الوقت ذاته أن لكل مجال طابعا خاصا مميزا ، فلكل من مجال الإنسان ومجال الطبيعة خصائصه المميزة التى لا تسمح برد الواحد منهما إلى الآخر، على الرغم من سيادة الديالكتيك فى كلا المجالين فى آن واحد .

*والعلاقة الحقيقية بين مجالى الطبيعة والإنسان هى علاقة اتصال وانفصال فى نفس الوقت . فلو لم تكن هذه العلاقة إلا اتصالا فحسب ، ولكنا إزاء مادية آلية تفسر كل ما يحدث فى مجال الإنسان بحوادث طبيعية خالصة . ولو لم يكن يوجد إلا انفصال ، لكنا إزاء مذهب روحانى يؤكد استقلال ماهية الإنسان عن كل ما له صلة بالمادة أو الطبيعة . أما الماركسية فتؤكد وجود الاتصال والانفصال بين المجالين فى آن واحد : إذ أن الإنسان يكون جزءا من الطبيعة ، ومع ذلك فإن للتاريخ البشرى قوانينه الخاصة التى لا تسمح برد الإنسان إلى مجموع الظروف المحيطة بحياته فحسب .

*ولا شك فى أن النقد الوجودى يدفع كثير من الماركسيين إلى تعديل مواقفهم الأصلية إلى حد ما ، بحيث يسلمون – بناء على ما قاله سارتر – بأن الطبيعة لا تكون كلا واحدا ، وإنما تتضمن " كليات " متعددة فحسب . ومثل هذا يصدق على التاريخ بدوره ، لأن التاريخ ليس كلا واحدا متصلا ، بل إن فيه " كليات " كثيرة ، يكون كل مجتمع واحدا منها ، وقد يكون الواحد منها منفصلا عن الباقين . كذلك يسلمون بأن فكرة وجود مجموعة تامة ، مقفلة ، محددة ، من قوانين الديالكتيك

هى فكرة باطلة تؤدى إلى خلق نوع جديد من اللاهوت. وكل ما يؤكدونه هو أن المنطق الأرسطى ومبادئ الميكانيكا ليست إلا حالات خاصة داخل تفكير ديالكتيكى أعم وأوسع نطاق ، يترك فيه المجال مفتوحا لتقدم العلم ولما تكشفه العلوم المختلفة من أوجه جديدة للطبيعة . فالقوانين الديالكتيكية إذن تخضع للتغير المستمر ، والمصدر الوحيد الذى يستمد منه كل جديد فى هذا المجال هو العمل الاجتماعى والتجربة العلمية .

* * * *

هل يوجد ديالكتيك للطبيعة ؟

اتضح لنا من المناقشة السابقة أن من الممكن أن تتفق آراء بعض الوجوديين ، مثل سارتر وايبوليت مع الماركسيين حول موضوع الديالكتيك البشرى أو التاريخى ، أما فى موضوع ديالكتيك الطبيعة – هو الذى يسمى عادة بالمادة الديالكتيكية – فهناك اختلاف أساسى بين الموقفين .

وفى اعتقادى أن أية مناقشة جدية لموضوع ديالكتيك الطبيعة ينبغى أن تبدأ بالسؤال الآتى :

*أيهما أسبق : الواقع أم الفكر ؟ من الواضح أن الإجابة الماركسية عن هذا السؤال تؤكد أسبقية الواقع على التفكير ، وهذا بدوره رأى قد لا يختلف عليه الوجوديون من أمثال سارتر . ولكنى أعتقد أن الالتزام الدقيق لمبدأ أسبقية الواقع على الفكر كفيل بالتشكيك فى فكرة ديالكتيك الطبيعية ، أو على الأقل يجعلها فكرة عقيمة أو إطار فارغا غير مثمر . وسوف أحاول فى هذا الجزء النقدى من المقال أن أثبت هذا الرأى .

*إن القول بأن الديالكتيك قانون للطبيعة ، يعنى أن فهمنا للطبيعة يصبح متوقعا على قانون فلسفى ، أى أن العلاقة بين الفكر والواقع قد انعكست ، بحيث أصبح المبدأ الفكرى أساسا وشرطا لفهم الواقع . وهذا يستتبع تغييرا مناظرا فى فهمنا للعلاقة بين العلم والفلسفة : إذ أن المعرفة العلمية تصبح عندئذ على المعرفة الفلسفية

ومعتمدة عليها : بحيث لا يتمكن العلم الطبيعي من السير في طريقه إلا بعد استيعابه لمبدأ رئيسي في الفلسفة . ومعنى ذلك أن الفلسفة لا تعود لاحقة أو تالية للعلم ، ولا تصبح جمعا لنتائجه في تركيب نهائي مبني على أساس من العلم ، وإنما تصبح متغلغلة في صميم العلم ، تكون شرطا سابقا للعمل العلمي ذاته . وهكذا يبدو أن هناك تعارضا أساسيا بين مبدأ أسبقية الواقع على العقل ، وبين مبدأ " ديالكتيك الطبيعة " ، الذى يفترض مقدما وجود صيغة فلسفية تعد شرطا ضروريا لكل كشف علمي لأوجه الواقع . وكلا المبدأين السابقين ماركسي كما هو معلوم : فهل يحتم الاتساق الفكرى إذن التضحية بأحدهما في سبيل الآخر ؟

إن مبدأ أسبقية الواقع على الفكر يعني - في رأيي - شيئا أساسيا واحدا : هو أن يقوم العالم ببحثه العلمي بذهن متفتح لا تتحكم فيه أية فكرة سابقة ، ولا يستهدف إثبات أى مبدأ بعينه مقدما ، بل يدع الواقع نفسه ، كما يتكشف له تدريجيا خلال عمله العلمي - يحدد الصيغة الفكرية التي تنطبق عليه . وقد تكون هذه الصيغة ديالكتيكية ، ولكنها مع ذلك لا يمكن أن تعمم ، أو ينظر إليها على أنها الصيغة التي سيؤدى إليها كل كشف علمي مقبل ، أو هي التي تصلح منهجا يساعد العلم على كشف أسرار الكون بنجاح ، إلا إذا كنا على استعداد للتنازل عن مبدأ أسبقية الواقع على الفكر .

*فمن الواجب - في رأينا - أن يترك العالم احتمالات المستقبل مفتوحة على الدوام ، حتى لو كان البحث العلمي قد أيد صيغة معينة طوال المراحل السابقة لتطوره ، وعلى العالم دائما أن يسأل نفسه : لنفرض أن موقفا معينا قد ظهر في المستقبل ، يتعارض مع الصيغة السائدة حتى اليوم ، فهل أعيد تفسير الوقائع من أجل دعم هذه الصيغة ، أم أتنازل عن الصيغة احتراما للواقع ؟ فإذا كان هذا العالم ممن يؤمنون بأن الواقع هو الأصل والأساس ، فلا جدال في أنه سيكون على استعداد لطرح أية صيغة جانبا إذا اقتضى الواقع ذلك . ولنتأمل مثلا أقل تجريدا ، كحالة عالم اتضح له أثناء بحثه لتطور الصخور مثلا أن الظاهرة التي يبحثها لم تخضع لقانون أساسي في الديالكتيك هو قانون التناقض ، أي أن تكوين الصخر مثلا

لم يعقبه تحلل وتفكك له ، فهل يعيد تفسير الظاهرة لكى تتمشى مع القانون الديالكتيكى أم يمضى فى أبحاثه غير ملق بالا إلى مبادئ الديالكتيك ؟ من الجلى أن الروح العلمية الصحيحة تقضى عليه بأن يترك مجال البحث مفتوحا لتلقائية الطبيعة . ولما يمكن أن تأتى به من عناصر جديدة غير متوقعة ، بدلا من أن يحدد طريقه مقدما بصيغة معينة . ومن المؤكد أن كل عالم أصيل يؤمن بفكرة التفتح الذهنى هذه ويطبقها عمليا فى أبحاثه ، والدليل على ذلك عدم وجود اختلافات أساسية بين المبادئ التى يسير عليها العلماء ، على الرغم من اختلاف المعسكرات السياسية التى ينتمون إليها .

*على أن مثل هذه الخلافات كانت تحدث فى وقت من الأوقات ، وكان حدوثها عندئذ مظهرا من مظاهر عدوان العقل الجامد على الواقع الحى : فقد كان عالم الأحياء السوفيتى " ليسنكو " فى أيام ستالين يشترط فى أبحاث العلماء مقدما أن تكون مؤدية للمادة الديالكتيكية ، ويندد بكل بحث يبدو مخالفا لها . وفى مقابل ذلك كان " مورجان " فى العالم الغربى ، يسعى مقدما إلى إثبات وجود مقاصد لاهوتية تتحكم فى تطور الحياة ، ويهدف إلى إثبات إمكان تدخل قوى فوق الطبيعة فى مجرى الحوادث الطبيعية . والموقفان معا على خطأ ، لأن الروح العلمية تحتم استقلال العلم عن كل فلسفة تفرض عليه مقدما .

*وإذن فالديالكتيك ، بوصفه منهجا يستعين به الباحث العلمى ، هو فى واقع الأمر عائق فكرى يقف فى وجه تلقائية الواقع . وحتى لو كانت قوانينه صحيحة ، فإنها تبلغ من العمومية حدا لا تعود معه مفيدة فى شيء . إن قوانين الديالكتيك تمثل منطقا جديدا أوسع وأرحب وأكثر مرونة من منطق أرسطو . ولكن هل تمت كشوف العلم الكلاسيكى بفضل منطق أرسطو ، أو هل كان لهذا المنطق أى فضل فى أى كشف تم فى العهد الذى كان سائدا فيه ؟ إذا أجبنا عن هذا السؤال بالنفى ، فمن الواجب أيضا أن ننفى قيمة أى صيغة ديالكتيكية فى توجيه دفة العلم الطبيعى فى أى مجال . فالمنطق بكل صوره عاجز عن أن يدفع العلم خطوة واحدة إلى الأمام . وليست الصيغة المرنة الموسعة للمنطق بأسعد حظا فى هذا المجال ، من أية

صيغة جامدة سابقة . وسواء أكان المنطق قائما على مبدأ الهوية وعدم التناقض ، أم على مبدأ الكلية والجمع بين الأضداد فإن قوانينه تظل على الدوام إطارات أو قوالب تبلغ من الاتساع والعمومية حدا يحول دون الإفادة منها في أي موقف عيني محدود . وكل ما يمكن أن يقال عنها هو أنها تتيح وضع الكشف العلمي في إطار معين أو في صيغة منظمة " بعد " أن يكون هذا الكشف قد تم فعلا . والدليل الواضح على ما نقول هو نظرية داروين : فقد اتخذ ماركس من هذه النظرية مثالا لكشف ديالكتيكي من الطراز الأول ، ولكن أهم ما في الأمر هو أنها تمت دون الاستعانة بأي نوع من الديالكتيك أو المنطق . وحتى لو كان ذهن دارون ينطوي على فكرة فلسفية عن قوانين الديالكتيك ، فمن المشكوك فيه إلى أبعد حد أن تكون هذه الفكرة قادرة على أن تجعله يخطو في بحثه خطوة واحدة تزيد عما كان يستطيع الوصول إليه بذهنه التلقائي المتفتح لملاحظة الواقع . ومثل هذا يقال عن كل كشف علمي هام ، وإن كان بعض العلماء ميالين إلى ربط كشوفهم بصيغ فلسفية أوسع ، " بعد " أن يكونوا قد أتموا هذه الكشوف بنفس الطريقة المستقلة عن كل مبدأ منطقي أو ديالكتيكي مجرد .

*إن كل محاولة للمبالغة في أهمية الصيغ المنطقية المجردة إنما تنطوي على إقلال من أهمية الواقع الحي في نفس الوقت وبنفس المقدار . ولو تصورنا الديالكتيك على أنه يسري على الطبيعة في جميع أوجهها ، ويصلح منهجا يعيننا على كشف جوانبها المجهولة ، لكان معنى ذلك أننا نجعل من الديالكتيك كيان يسير بقوة تلقائية ، ويتبع قانونه الخاص ، ويتحكم في مجرى الأشياء دون أن يتحكم فيه هو ذاته شيء . وبين هذا التصور وبين اللاهوت خيط رفيع . ومن هنا لم يكن من المستغرب أن يجد سارتر في أقوال بعض المؤمنين بديالكتيك الطبيعة ما يذكره بنفس المبادئ اللاهوتية التي حاولوا القضاء عليها عن طريق الديالكتيك . كذلك فإن في هذه القوة التلقائية للديالكتيك ما يذكرنا بهيجل ، أعني بذلك الفكر الذي وصف بأنه يفرض مقولاته على الواقع بصورة قاهرة ، ويجعل من تصورات العقل قوالب يرغم الطبيعة على التشكل بصورها .

على أن الواقع المتطور المتجدد أرحب وأغنى من أية صيغة نحاول أن نضفى عليها طابع الشمول ، وإذا كان هذا الحكم يصدق على مجال العلم فإنه يصدق أيضا على مجال المجتمع : أعنى أن واقع المجتمع يتجاوز كل المحاولات التى تهدف إلى فرض نظرية موحدة عليه . ولنتأمل فى هذا الصدد تلك الملاحظة العميقة التى وصف بها " ايبوليت " زيارة قام بها للاتحاد السوفيتى فى الآونة الأخيرة: " لقد أعجبت بعمق وحيوية شعب يستحق أن يدرس فى تراثه وإنجازاته الاقتصادية والاجتماعية ، ولكن أملى خاب إلى حد ما فى الفلسفة التى تزعم أنها تعبر عن هذه التجربة . صحيح أن هذه الفلسفة آخذة فى التفتح ، وأننى أفدت من الاتصال بالفلاسفة هناك . ومع ذلك فقد راعنى التعارض بين الإطار الديالكتيكى الجامد وبين التجربة الحية ذاتها : فقد كانت هناك هوة سحيقة بين التاريخ الفعلى وبين النظرة الديالكتيكية الموحدة " .

وكل الدلائل تشير إلى وجود اتجاه متزايد القوة ، فى ذلك البلد الذى اتخذ من الديالكتيك من قبل فلسفة رسمية ، إلى عبور هذه الهوة بين واقعه الحى الزاخر وبين القالب الفكرى الذى يعبر به عن ذلك الواقع . وإذا كانت هذه النظرة التوحيدية الجامدة ، التى لا تقبل عن الصيغة الديالكتيكية الشاملة بديلا فى جميع المجالات ، قد ظهرت فى مرحلة كان للاعتبارات العملية فيها دور أساسى فى تأكيد ضرورة التشبث بمبدأ موحد ، فإن تغير الظروف العملية فى المرحلة الراهنة ، وما ينتظر حدوثه فى المستقبل من تطورات أعظم أهمية ، كفيل بأن يزيل المخاوف التى تشجع على الجمود . فقد يقبل الإنسان مؤقتا أن يحصر ذهنه فى إطار ضيق من أجل هدف عملى يعتقد أن له الأهمية الأولى ، ولكن تحقق هذا الهدف لابد أن يؤدى آخر الأمر إلى تحرير الذهن من هذا الإطار ، وخصوبة التجربة ذاتها كفيلة بأن تطغى على النظرية وتفيض على جوانب الصيغة الجامدة .

* * * *

من الذي صنع الأخلاق ؟ (*)

المشكلة :

صنعها الضعفاء ليحدوا بها من سيطرة الأقوياء . (نتيشه)

صنعها الأقوياء ليسيطروا بها على الضعفاء. (ماركس)

*كيف يمكن أن يبلغ التضاد هذا الحد بين مفكرين عاش في عصر واحد ، وتحدثا عن ظاهرة واحدة ، واتخذ كل منهما إزاء هذه الظاهرة موقف التحليل والتشريح والنقد ؟ هل يعقل أن تكون الأخلاق من صنع الضعفاء ومن صنع الأقوياء في آن واحد ، وأن تكون أداة للسيطرة وللحد من السيطرة في نفس الوقت ؟ أليست هناك هوة عميقة لا تعبر بين موقف كل من نيتشه وماركس من الأخلاق ؟

أود أولا أن أصرح للقارئ بأن القضيتين اللتين بدأت بهما هذا المقال ليستا نصين حرفيين مقتبسين من نيتشه وماركس ، ولكنهما تعبران عن الروح التي تسود تفكيرهما في موضوع الأخلاق ، وتلخصان بإيجاز شديد موقفهما من هذا الموضوع . وأود ثانيا أن أدعو القارئ إلى أن يمعن النظر في هاتين القضيتين ، ويرى إن كان من الممكن إيجاد جسر موصل بين كل من الطرفين . ذلك لأن الأفكار في الموضوع الواحد قد تتعارض فيما بينها ولكن لابد أن تكون هناك جسور توصل بينها ، مادام هناك نوع من المنطق يحكم التفكير في كلتا الحالتين . ومن يدرى ، فلعلنا نهتدى ، من وراء هذا التناقض الحاد ، إلى أوجه شبه أو نقاط التقاء بين الموقفين . على أننا لن نتسطيع أن ننكر ، لو اهتدينا إلى نقاط الالتقاء هذه أن ثمة اختلاف

(*) الفكر المعاصر . العدد ٣٨ ، أبريل ١٩٦٨ .

أساسيا بين الموقفين ، وعلينا أن نوضح طبيعة هذا الاختلاف ونبرز معالمه . ومع ذلك فمن واجبنا ألا نتوقف عند هذا الحد . فأمامنا آخر الأمر مهمة أشق وأصعب ، هى أن نعلل هذا الاختلاف ، ونبحث عن تلك الأرض المشتركة التى يقف كل من الرأيين السابقين فى طرف منها ، ونحاول الإتيان بتفسير للظاهرة الفريدة التى كانت نقطة البدء فى هذا المقال : ظاهرة التعارض الأساسى بين مفكرين ناقدين لعصر واحد ، حول موضع أصل الأخلاق وغايتها . وهكذا يسير هذا المقال بعد عرض المشكلة التى حفزت إلى كتابته فى مرحلتين : الأولى محاولة الاهتداء لى نقاط الالتقاء بين نيتشه وماركس ، والثانية تحديد مظاهر اختلافهما ، ومحاولة تعليل التعارض الحاد بينهما .

نقاط الالتقاء :

أول ما يتكشف لنا من تحليل قضيتى نيتشه وماركس السابقتين ، أنهما متفقان على أن الأخلاق " مصنوعة " . وهذا وحده اتفاق لا يستهان به ، وعن طريقه يتحدد موقفهما إزاء تراث أخلاقى كامل ، كان يتخذ من هذه المسألة موقفا مخالفا . فقد ظل الناس دهورا طويلة يعتقدون أن الأخلاق ليست " مصنوعة " ، بل " مطبوعة " ، ويؤكدون أن الأخلاق ليست من صنع البشر ، بل هى " موحى بها " ، وكان الموقف الذى اتخذه نيتشه وماركس ثورة حاسمة على هذين الاعتقادين .

إن الإنسان ميال بطبيعته إلى صبغ القيم التى يؤمن بها بصبغة أزلية ، وتأكيد انبثاقها عن " طبيعة " ثابته . وقد عملت طرق التفكير العقلية النظرية ، منذ عهد سقراط ، على دعم هذا الاتجاه ، حتى أصبح من العلامات المميزة للتفكير الفلسفى فى الأخلاق أن يضع تقابلا ما بين قواعد السلوك المؤقتة التى تصدر عن هوى عارض أو مصلحة ذاتية ، وبين مجموعة من المبادئ التى تتصف بالأزلية والثبات لأنها تنتمى إلى " ماهية " الإنسان ، وتنبثق من " طبيعته " ، وتتفق مع ما يقضى به " عقله الخالص " . وكان لابد من ثورة عقلية شاملة لكى ينتزع الإنسان من عقله وهم الطبيعة الثابتة التى لا تتغير فى كل الأزمان ، والقيم الأزلية التى تعيش بها البشرية

في كل مكان . ومن المؤكد أن نيتشه وماركس كانا من أقوى دعائم هذه الثورة ، كل من جانبه الخاص .

وإذا كان العقل النظرى قد عمل على دعم الرأى القائل بوجود مجموعة من المبادئ الأخلاقية الثابتة التى تمتد جذورها إلى طبيعة " الإنسان " بمعناها العام المجرد ، فإن الإيمان قد أدى من جانبه إلى ظهور رأى له مصدر مختلف ، ولكنه يسفر عن نتيجة مماثلة إلى حد بعيد ، هى أن مبادئ الأخلاق آتية من وحى إلهى ، أى من مصدر يعلو على البشر ، ومن ثم فإن أوامرها لا تناقش ، وليست مما يجوز للإنسان ، بعقله المحدود ، أن يجادل فيه . وحتى لو بدا تعارض ظاهرى بين الأمر الأخلاقى الإلهى وبين مصالح الإنسان ، فعلى الإنسان أن يظل ممتثلا لهذا الأمر الذى صدر عن حكمة إلهية تفوق إدراكه . وأقول أن هذا الرأى يؤدى إلى نتيجة مماثلة للرأي السابق لأنه بدوره يجعل الأخلاق أزلية لا تتبدل ، ويرتفع بقيمها فوق مستوى التحول والتطور ، والتباين والتعدد . وكان لابد من جرأة ثورية هائلة لكى ينكر نيتشه وماركس الأصل الإلهى للقيم الأخلاقية ، ويؤكدان أنها ظاهرة " إنسانية ، وإنسانية أكثر مما ينبغى " ، تنتمى إلى عالم التغير والصيرورة ، لا إلى مجال إلهى يعلو على الطبيعة .

ويؤدى تأكيد الطابع الإنسانى للأخلاق إلى نتيجة مباشرة : هى أنه ليس ثمة " أخلاق " واحدة ، بل هناك كثرة من النظم الأخلاقية ، أما الأخلاق التى كانت تعد أزلية ، لأنها مرتبطة بطبيعة إنسانية ثابتة ، أو بوحى يعلو على تقلبات أحوال البشر، فليست فى حقيقتها إلا أخلاق المجتمع أو الحضارة التى يعيش فيها المرء ، والتى يميل دائما إلى تعميمها بحيث يتصورها صالحة لكل زمان ومكان . والواقع أن كل من نيتشه وماركس قد جعل للأخلاق نوعا من الإيقاع الثنائى تتطور بمقتضاه : فنيتشه لم يقل إن أخلاق الضعفاء هى وحدها السائدة ، وإنما أكد وجود نوع من التناوب الدورى بين " أخلاق السادة " و " أخلاق العبيد " ، بحيث تسود هذه تارة وتلك تارة أخرى ، بل لقد حدد نوعا من التاريخ الدورى للأخلاق ، ذهب فيه إلى أن العصر الكلاسيكى القديم كانت تسوده أخلاق السادة ، والعصور الوسطى

اليهودية والمسيحية تسودها أخلاق العبيد ، ويستمر التناوب بينهما إلى أن نصل إلى أخلاق السادة فى عصر نابليون ، ثم إلى أخلاق العبيد فى عصر " الديمقراطية " المعاصرة لنيتشه . ولكنه مع ذلك أكد أن الطابع الغالب على الأخلاق الأوربية ، منذ العصر المسيحى ، كان طابع أخلاق العبيد ، وأن أخلاق السادة كانت تظهر فى فترات قصيرة وسرعان ما يطغى عليها التيار الرئيسى ، تيار الضعفاء الذين يفرضون قيمهم الخائرة على الأقوياء ليحدوا من سطوتهم ويأمنوا جانبهم ويقضوا على امتيازهم . ونستطيع أن نلمح إيقاعا ثنائيا مماثلا فى الحركة الديالكتيكية التى تضمنتها فلسفة التاريخ (وفلسفة القيم) عند ماركس ، وكل ما فى الأمر أن التقابل فى هذه الحالة بين طبقة مستغلة وطبقة مضطهدة ، منذ عصر الرق اليونانى ، إلى عصر الإقطاع ثم الرأسمالية المعاصرة . وبعبارة أخرى فلما كانت علاقات الإنتاج هى الأساس الأول لكل ما يسود المجتمع من القيم ، وكانت هذه العلاقات بطبيعتها متغيرة وصاعدة من مرحلة إلى أخرى ، فمن الطبيعى أن يسرى هذا التغير والتطور على النظم الأخلاقية بدورها .

ومن الواجب أن نلاحظ أن الاهتداء إلى هذا الإيقاع الثنائى كان فى حالتى نيتشه وماركس معا ، نتيجة بحث تجريبى ، لا تأمل نظرى . فنيتشه يستهل عرضه لفكرة ثنائية أخلاق السادة وأخلاق العبيد ، فى كتابه " بمعزل عن الخير والشر " بفقرة مشهورة يقول فيها : " خلال جولاتى بين العديد من النظم الأخلاقية ، العميقة منها والسطحية ، التى سادت الأرض من قبل ، أو ماتزال سائدة فيها ، لاحظت سمات معينة تترد سويا بانتظام ويرتبط بعضها ببعض ، حتى توصلت آخر الأمر إلى نوعين رئيسين يفرق بينهما اختلاف أساسى . فهناك أخلاق للسادة ، وأخلاق للعبيد " . وتدل هذه الفقرة على أن نيتشه قد اتبع نوعا من المنهج الاستقرائى فى كشفه لهذا الإيقاع الثنائى لتطور الأخلاق ، إذ أنه استعرض العديد من النظم فى كل بقاع الأرض ، وانتهى من استعراضه هذا إلى السمات العامة للنوعين الرئيسيين . ولسنا بحاجة إلى القول بأن ماركس قد اتبع منهجا مماثلا لهذا المنهج . إذ أن صفة " المادية " التى كان حريصا على أن ينسبها إلى نظرياته إنما

تدل على انبثاق هذه النظريات من عالم التجربة الفعلية ، لا من عالم التأمل المجرد، ولم يكن التطور الأخلاقى الذى أشرنا إليه من قبل عنده سوى تعبير عن تطور القيم المصاحب لتحولات فعلية فى علاقات الإنتاج . والحق أن نيتشه وماركس كانا معا ابنين بارين للقرن التاسع عشر ، الذى أسماه البعض عن حق " قرن التاريخ "، لأنه هو القرن الذى اتضحت فيه فكرة التاريخ للأذهان بأجلى صورة ممكنة ، وأصبحت فيه الظواهر ترد على الدوام إلى أصولها التاريخية ، ونزعت هالة القداسة عن كل ما كان يعد ثابتا لا يتغير ، ابتداء من الأنواع الحية حتى القيم المجردة .

فهناك إذن تحول أساسى فى طريقة النظر إلى موضوع الأخلاق ، هو الذى أفضى إلى النسبية التاريخية التى اشترك فيها نيتشه وماركس معا . هذا التحول يتمثل فى التخلى التام عن التفكير فى " نظرية ، الأخلاق ، وتركيز الاهتمام على " واقع " الأخلاق . فلم يكن نيتشه من أولئك الفلاسفة الباحثين عن " أساس " عقلى للخير الأخلاقى ، لأن نسبية الأخلاق تحول دون أى بحث كهذا . ونستطيع ان نطبق على موقف نيتشه من الأخلاق كلمة قالها فى مجال آخر ، هو مجال تفنيد فكرة الألوهية ، وأعنى بها عبارته المشهورة : " من قبل كان المرء يسعى إلى أن يبرهن على أنه ليس ثمة إله – أما اليوم فإن المرء يبين كيف أمكن أن " ينشأ " الاعتقاد بوجود إله " . هذه الكلمة لا تنطبق على فكرة الألوهية وحدها ، بل تنطبق على كل ما له فى نفوس الناس منزلة الألوهية والقداسة . كالقيم الأخلاقية . فمن قبل كان الناس يبحثون عن تفنيد (أو تأييد) عقلى للقيم الأخلاقية ، أما الآن ، فيكفى أن نبين أن لهذه القيم أصلا تاريخيا ، فيكون فى ذلك أقوى تفنيد للاعتقاد بوحدتها وثباتها ، دون حاجة إلى إضاعة الجهد فى بحث عقلى تجريدى عقيم . وبالمثل كان تفكير ماركس الأخلاقى عمليا فى أساسه ، ولم يكن للنظريات فيه من دور سوى أن تساعد آخر الأمر على تحقيق النشاط العلمى ، وتصب فى نهر الواقع . وبمثل هذه الروح كان من المستحيل أن تكون للنظرية الأخلاقية أهمية حاسمة فى تفكيره . ومجمل القول أننا نجد هاهنا نقطة التقاء أخرى تجمع بين هذين المفكرين اللذين يبدو رأيهما فى الأخلاق ، لأول وهلة ، متنافرا إلى حد التناقض . فكل منهما يتجاهل

الأخلاق المنتزعة من إطارها الواقعي الأوسع ، والتي تبحث في مبادئ مجردة ، وتنفصل عن الإنسان في واقعه العيني ، وكل منهما لا يعرف من الأخلاق إلا وجهها العملي ، أو الذى يمكن أن يندمج آخر الأمر في المجال العملي .

بل أننا نستطيع أن نمضي في التحليل أبعد من ذلك فنقول أن الأخلاق عند كل من هذين المفكرين ليست ظاهرة أصيلة مكتفية بذاتها ، وإنما هي " بناء علوى Superstructure " يرتكز على أساس آخر أعمق منه . وهذه الصفة واضحة كل الوضوح في تفكير ماركس : إذ أن العوامل التي ترتد إلى أصل اقتصادى ، وأهمها علاقات الإنتاج ، هي التي تتحكم في كل ما يعلوها من التركيبات الذهنية والمعنوية ، وضمنها الأخلاق . وقد لا تبدو هذه الصفة في الأخلاق واضحة لأول وهلة عند نيتشه ، ولكنها تتمثل لديه بالفعل ، وإن كان الأساس الذى يرتكز عليه البناء العلوى عنده أساسا حيويا ونفسيا ، وليس أساسا اقتصاديا . فكل أخلاق في نظر نيتشه مظهر من مظاهر " إرادة القوة " ، التي هي الدافع الأصلي والمحرك الأول لكل فعل إنساني . إننا نبحث عن الخير ، وندعو إلى الفضيلة والعدالة والشفقة ، لا لأننا كائنات أخلاقية ، بل لأننا نجد في هذه المعاني ما يساعد على اكتسابنا مزيد من القوة . وحتى عندما تتجه دعوتنا إلى المسالمة والتنازل عن القوة ، يكون هذا مظهرا تستتر وراءه " إرادة القوة " بخفاء ودهاء . فالأخلاق إذن ليست مقصودة لذاتها ، والقوة المحركة لها ليست مستمدة من مجالها الخاص ، بل هي القوة التي تحرك كل نشاط إنساني ، أعني " إرادة القوة " التي يرتكز عليها كل بناء علوى في مجال القيم.

وقد يعتقد المرء أن دور الأخلاق يغدو ثانويا حين تصبح " بناء علويا " على هذا النحو ، ولكن الواقع أن للقيم الأخلاقية دورا أساسيا عند كل مفكر ثائر على عصره . وهذا يصدق على نيتشه وماركس بنفس المقدار . فبقدر ما كان نيتشه قاسيا في نقد الروح الأخلاقية لعصره ، بل في نقد الروح الأخلاقية بوجه عام ، كان الدافع الذى أدى به إلى هذا النقد أخلاقيا في صميمه . وإنه يحمل على قيم العصر ويشمئز منها ويصفها بالانحلال ، ويدين كل مجتمع سابق ، بل يعتقد بأن فكرة " الأخلاقية "

ذاتها ينبغي أن تدان ، لأن كل أخلاقية إنما هي تكبيل لقوى الإنسان الخلاقة ومحاولة لحصر روحه المتوثبة في إطار من النظم التي تسري على المجموع ، ولا تترك للفرد منطلقا . ولكن من وراء هذا النقد المرير للأخلاق سواء أكانت أخلاق العصر أم الأخلاقية بوجه عام ، دوافع أخلاقية لا شك فيها . ففي كلتا الحالتين يستهدف المفكر نوعا أفضل من الإنسان يؤمن بأنه سيظهر في المستقبل ، وما دام الهدف إنسانا " أفضل " فإن الأخلاقية تكون هي القوة الدافعة إلى هذا النقد ، وإلى هذا الإيمان بالمستقبل .

فهل نستطيع أن نقول مثل هذا عن ماركس ؟ أيمكن أن يوصف تفكيره بأنه أخلاقي في أساسه ؟ عن أول إجابة تتبادر إلى الذهن هي أن فلسفة ماركس تتعلق أساسا بالموضوعات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، وإنها بهذا الوصف واهية الصلة بالأخلاق . وبالفعل فإن الكتاب الذين بحثوا عن آراء أخلاقية في كتابات ماركس ، لم يستطيعوا أن يستخلصوا إلا عبارت بسيطة متناثرة ، لا تكفي على الإطلاق لإعطاء القارئ أي فكرة عن اتجاه محدد المعالم في الأخلاق . ومع ذلك فإذا لم تكن الأخلاق عنده واضحة في صورتها الصريحة المباشرة ، فإنها ماثلة في كل كتاباته بصورة هي حقا ضمنية ، ولكنها تمثل قوة دافعة رئيسية له . فإدانته للرأسمالية تحمل طابعا أخلاقيا لا تخطئه العين ، والعبارات التي استخدمها في حملته عليها تظهر فيها الروح الأخلاقية واضحة ، إذ هو يعني عليها ما فيها من ظلم ، واستغلال ، واضطهاد وقضاء على إنسانية الإنسان . وبهذا المعنى يمكن القول بأن هدفه النهائي من دعوته الاشتراكية إنما هو إعادة الأمور إلى نصابها أخلاقيا ومعنويا قبل كل شيء . وهنا تمثل لنا مفارقة غريبة : إذ أن هذه الأخلاق ، التي هي في عصرنا الحاضر ، وفي العصور السابقة ، مجرد بناء علوي يرتكز على أساس أصلي من العلاقات الاقتصادية ، ستصبح هي ذاتها الغاية القصوى من الثورة الاجتماعية التي كان يحلم بها ماركس ، فبعد أن تتحقق هذه الثورة ، وتختفي كل صور استغلال الإنسان للإنسان ، سيكون الهدف النهائي للإنتاج الاقتصادي وللمخترعات العلمية والتكنولوجية هو تحقيق أفضل تنظيم ممكن للعمل الإنساني ،ولوقت الفراغ

الإنسانى أيضا ، على النحو الذى يضمن تنمية المواهب الخلاقة للإنسان إلى أقصى حد . . أى أن القيم الأخلاقية والمعنوية التى كانت " بناء علويا " فى مرحلة الصراع والكفاح ستصبح " غاية قصوى " فى مرحلة الانتصار .

وما دمنا قد تحدثنا عن آمال هذين المفكرين فى المستقبل ، فإن هذا الحديث يقودنا إلى سمة أخرى مشتركة بينهما ، هو أن هذا المستقبل الذى يعلقان عليه آمالهما ليس " عالما آخر " مغايرا لهذا العالم الذى نعيش فيه ، بل إن على الإنسان أن يحقق فى عالمه هذا كل ما يسعى إلى تحقيقه . فليس ثمة ازدواج بين عالمين ، وليست هناك حملة على هذه الحياة ودعوة إلى التعلق بحياة أخرى تعوض الإنسان عما فاته فى هذه الدنيا ، بل إن من أقوى أسباب نقد نيتشه وماركس معا للأخلاق الشائعة ، أنها تنطوى على بذور " أخروية " ، ولا تدفع الإنسان إلى التعلق بحياته هذه والوقوف منها موقفا إيجابيا .

ولا جدال فى أن انتشار هذه الأخلاق " الأخروية " ، التى تصرف جهود الإنسان عن نفسه وعن العالم الذى يعيش فيه ، يرجع إلى تأثير المسيحية ، التى اشترك نيتشه وماركس معا فى مهاجمتها بكل ما أوتيا من قوة ، وإن اختلفت الأسباب: فالأول يهاجم القيم المستمدة من المسيحية لأنها تكبت كل الدوافع الحية فى نفس الفرد ، وتدعو إلى إنكار الحياة بل إماتتها ، والثانى يهاجمها لأنها تتستر على الظلم الاجتماعى ، بل تنادى – بصورة غير مباشرة – بأن الوضع القائم فى العلاقات بين البشر ، بما فيه من تفاوت طبقى ومظالم اجتماعية ، هو قانون إلهى أو مشيئة عليا لا يستطيع أحد أن يعترض عليها .

بل إننا لو تجاوزنا نطاق هذا التشابه الواضح فى حملة هذين المفكرين على المسيحية ، لأمكننا أن نهتدى إلى تشابه أعمق منه بين موقف نيتشه من المسيحية من جهة ، وموقف ماركس من الرأسمالية من جهة أخرى . فليس خافيا أن نيتشه جعل من المسيحية خصمه الأول ، وكرس للصراع معها الجانب الأكبر من كتاباته . وفى مقابل ذلك لم تكن المسيحية هى الخصم الرئيسى لماركس ، بل أن الاستغلال الطبقى – الذى يعنى الرأسمالية فى عصرنا الحاضر – هو العدو الذى

اتجهت كتابات ماركس كلها إلى محاربته . ولكن أليس فى وسعنا أن نلمح توازيا بين هاتين الحملتين ؟ إن نيتشه يهاجم المسيحية بقسوة وعنف ، لا من أجل عداء باطن يحمله لها ، بل لأنها تقتلع الإنسان من جذوره ، وتجعله يخلق أصناما ثم يعبدها . إن الإنسان فى رأى نيتشه ، يستخلص أرفع ما فيه من قوى ، ومن معان روحية ومن آمال وغايات ويضفى عليه طابعا مشخصا ، ويضعه خارجا عنه ، وأعلى منه ، بعيدا فى السماء، ثم يخر له ساجدا . ولكن ، أليس هذا بعينه ما تفعل الرأسمالية فى نظر ماركس ؟ إنها تخضع الإنسان لتلك القوة الغاشمة ، اللاإنسانية ، التى تقهره وتستذله – قوة رأس المال . أليس رأس المال هذا إلها اصطنعه الإنسان ثم عبده ؟ إن رأس المال المتراكم ، آخر الأمر ، ما هو إلا حصيلة جهد العامل ، وفائض قيمة عمله . فهو بدوره مستخلص من داخل الإنسان العامل ، ومن كده وعرقه ، ولكن فى النظام الرأسمالى يصبح موضوعاً خارجيا ، يظل يرتفع ويعلو على الأصل الذى جاء منه ، حتى يغدو آخر الأمر قوة غاشمة تسلب العامل (الذى خلقه) إنسانيته ، وتجعل من عمله سلعة تباع وتشترى ، بل تجعله هو ذاته " شيئا ، لا إنسانيا إن رأس المال بدوره إله استخلصه الإنسان من داخله ثم رفعه بعيدا ، فى السماء ، وخر له ساجدا .

أما الهدف من " إعادة تقويم القيم " فهو ، فى كلتا الحالتين ، " تحطيم الأصنام " وإعادة الإنسان إلى جذوره التى اقتلع منها ، واسترداد ما سلب منه ، واغترب عنه ، حتى طغى عليه . إن كلا منهما يعلن ، فى كل ما كتب ، أن شمس الآلهة المصطنعة فى أفول ، وأن مملكة الإنسان لابد أن تعود .

مظاهر التناقض وطريقة تجاوزه :

لقد بدأت مقالى بقضيتين متناقضتين لمفكرين متعاصرين حول موضوع واحد ، ولكن التحليل الذى ينفذ إلى ما وراء التناقض الظاهر كشف لنا ، رويدا رويدا، عن عدد كبير من نقاط الالتقاء بين هذين المفكرين ، حتى ليحسب القارئ ، بعد الصفحات السابقة ، نيتشه وماركس متفقان – فى موضوع الأخلاق – على كل شيء . ولكنى لا أود أن أترك لدى القارئ أى انطباع كهذا . فالتضاد بين موقف

هذين المفكرين قائم ، وكل ما فى الا ، أن من ورائه نقاط التقاء هامة يستطيع التحليل الذى ينفذ إلى ما وراء ظاهر أقوالهما أن يتوصل إليها . ومع ذلك فإن نقاط الالتقاء هذه لا تنفى التعارض الأساسى بينهما ، وبالتالى فإنها حتى لو استطاعت أن تخفف من حدة التناقض الذى نبهنا إليه فى مستهل هذا المقال ، لا يمكنها أن تقدم حلا للإشكال الأساسى ، وهو : كيف وصل مفكران يعيشان فى عصر واحد ، وتدفعهما روح نقدية واحدة ، إلى مثل هذين الرأيين المتعارضين بصدد موضوع واحد ؟

أما أن الاختلاف بين نيتشه وماركس يظل ، على الرغم من نقاط الالتقاء السابقة ، اختلافا أساسيا ، فهذا ما يتضح من أن كل ما اتفق فيه المفكران لا يمس موقفهما الأساسى : وهو أن الأخلاق – عند أحدهما – من صنع الضعفاء للحد من سيطرة الأقوياء ، وعند الآخر من صنع الأقوياء للسيطرة على الضعفاء .

ولعل أول خطوة ينبغى أن نخطوها فى هذا الصدد هى أن نتساءل : من هم الأقوياء والضعفاء فى كلتا الحالتين ؟ إن الأقوياء عند نيتشه هم " الممتازون بطبيعتهم " ، أما عند ماركس فهم الطبقة المسيطرة اقتصاديا ، وبالتالى سياسيا . وهذا اختلاف أساسى ، اختلاف " الطبيعة " عن " العرف " إن جازأن نستخدم هذا التقابل المشهور لدى فلاسفة اليونان . فالأقوياء عند نيتشه هم أصحاب الامتياز الكامن ، الذين تأهلهم طبيعتهم لأن يسيطروا ، أما عند ماركس فامتيازهم يرجع إلى وضع اجتماعى معين ، لا إلى أية صفات كامنة فيهم . وفى مقابل ذلك فإن الضعفاء عند ماركس هم المضطهدون الذين كان يمكن أن يصبحوا أفرادا ممتازين لو أتيحت لهم الفرصة ، وكل ما فى الأمر أن ظروفا خارجة عن إرادتهم وضعتهم فى مركز الضعف ، ولكن الأمل فى خلاص البشرية كلها منعقد على ثورتهم . أما عند نيتشه فإن الضعفاء " وضيعون " بطبيعتهم ، وضعفهم ذاته يولد فيهم شرا كامنا ، وربما كان هو ذاته متولدا عن الشر الكامن فيهم .

وعلى أساس هذا الإيضاح نستطيع أن نضع مشكلتنا الأصلية بصورة أكثر تحددا ، فنقول أن الضعفاء ، فى رأى نيتشه ، يخشون سطوة الأقوياء الذين هم بطبيعتهم ممتازون ، ويبغضون كل ما هو رفيع وكل ما يبرز فوق المستوى العادى "

للجموع " فيصتنعون نظام من الأخلاق يكفل الحد من هذ السيطرة ، والقضاء على كل امتياز طبيعى : نظاما يدعو إلى " العطف " و " المشاركة " و " الرحمة " وغيرها من القيم التى لا تهدف ، آخر الأمر ، إلا إلى حماية الضعفاء من الأقوياء بانتزاع مخالبهم . إنهم ينشرون قيم " الكثرة " و " المجموع " لأنهم يخشون " الفردية " التى تكشف ضعفهم ، وتجعلهم يبدون أقزاما . أما ماركس ، فيرى على العكس من ذلك ، أن الأقوياء المسيطرون هم الذين يعملون على نشر أخلاق الاستكانة والرضا والزهد لكى يضمنوا سكوت المضطهدين ورضاءهم بالظلم الواقع عليهم . إنهم يحتمون وراء هذه الأخلاق ويستترون خلفها ، لأنها تدفع عنهم نقمة المظلومين ، وتسلبهم روح الثورة . فهل تقدمنا بعد هذه الخطوة كثيرا إلى الأمام ؟ إن التضاد أكثر وضوحا بلا شك ، ولكن حدته لم تخف عل الإطلاق . فمازلنا نعجب كيف جعل أحد المفكرين من الأخلاق وسيلة للحد من ثورة الأقوياء ، وجعلها الآخر وسيلة للحد من ثورة الضعفاء . ومازال الموقف فى عمومه وفى تفصيلاته محيرا كما كان منذ البداية.

فلقد قلنا من قبل أن نيتشه وماركس متفقان فى موقفهما إزاء المسيحية . ولكن هل هما متفقان إلى الحد الذى بدا لنا للوهلة الأولى ؟ إن المسيحية عن نيتشه تقيم نوعا من المساواة المصطنعة بين الناس : " فالكل إزاء الله سواء " ، وهى على هذا النحو تكبل الإمتياز الطبيعى وتقضى على القيم الأرستقراطية ، التى تقوم على الشعور بالترفع عن العامة والوقوف بمبعدة عنهم . وعلى العكس من ذلك يتهمها ماركس بأنها تتستر على الفوارق الطبقية واللامساواة الاجتماعية ، وتدافع عن التفاوت بين الناس ، بل إنها حين تجعل هذا التفاوت أمرا مقدرا بقوة إلهية ، تعمل فى واقع الأمر على تثبيته وجعله منتميا إلى " طبيعة الأشياء " . وليس هناك تضاد أقوى مما يعبر عنه هذان الموقفان . ويترتب على ذلك أن القيم الواحدة تتخذ فى كلا الموقفين دلالة مختلفة كل الاختلاف . فالزهد واحتقار الجسد والعالم الأرضى هى عند نيتشه أخص صفات أخلاق الضعفاء ، وهى وسيلتهم إلى إثبات وجودهم إزاء تفوق الأقوياء ، أما عند ماركس فهى سمة أساسية لأخلاق الأقوياء والحاكمين يفرضونها على المحكومين ليضمنوا خضوعهم وسكوتهم . وفكرة الازدواج بين

عالمين ، عالم فان وعالم أزلى ، هى فى رأى نيتشه سمة مميزة لأخلاق العبيد ، بينما هى عند ماركس أداة هامة من الأدوات التى يسيطر بها أصحاب السلطان على المعدمين والمحرومين .

إنه إذن تضاد كامل فى النظر إلى نفس القيم . ولابد لهذا التضاد من تفسير ، ولا جدال فى أن هناك تفسيرا ألح على ذهن القارئ طوال العرض السابق ، هو أن هذا التضاد تعبيرا عن تعارض أساسى بين فلسفتين : أحدهما أرستقراطية والأخرى ديمقراطية بطبيعتها . فنيتشه ، من حيث هو مفكر يتجه بطبيعته إلى تأكيد الفوارق بين الأذهان ، يعجب بكل ما هو فخور مترفع متكبر يتعالى على " المجموع " ، ويعيش فى القرن التاسع عشر بروح مفكر أرستقراطى ينتمى إلى العصر التراجيدى اليونانى ، كان لابد أن يحمل بكل قواه على نفس القيم التى أعلاها ورفع من قدرها مفكر مثل ماركس ، تتجه دعوته قبل كل شىء لصالح الجماعات لا الأفراد ، ويرى أن رسالة الفكر هى تغيير المجتمع البشرى من " الطبقية " إلى " اللاطبقية " .، ويؤمن بأن الأمل فى تحقيق هذه الرسالة معقود على نفس الطبقات المضطهدة ذات المصلحة فى هذا التغيير .

ولكن هل يكفى هذا التفسير ، الذى يرجع التضاد بين آراء هذين المفكرين فى الأخلاق إلى التعارض الأساسى فى مزاجهما وفى اتجاههما الفلسفى العام ؟ هل ينبغى أن نطمئن تماما إلى هذه النتيجة ، ونحكم بأن نيتشه وماركس قد وصلا إلى رأيين متنافرين فى مصدر القيم الأخلاقية وفى الغاية التى تستهدفها هذه القيم ، لأن نظرة كل منهما إلى العالم كانت مختلفة ، وموقف كل منهما إزاء مشكلات العصر كان متباينا ؟ فى اعتقادى أننا نستطيع أن نحل بهذا التفسير جزء من المشكلة ، ولكن الجزء الأكبر منها يظل مع ذلك قائما دون حل . ذلك لأن نيتشه وماركس لم يكونا يعبران فقط عما يفضلانه ، وعما يودان أن تكون عليه الأمور ، بل كانا يصفان أيضا ما هو واقع بالفعل . ففى كل ما عرضناه قبل الآن من آراء ، كان هذان المفكران يتخذان موقف العالم الذى يستقرئ تاريخ القيم الأخلاقية البشرية ليصل من هذا الاستقراء إلى حكم على تطورها الماضى واتجاهها فى المستقبل .

ولو كان كل منهما قد اقتصر على التعبير عما يتمنى أن تكـون عليه القيم الأخلاقية ، لجاز عندئذ أن يكون فى اختـلاف مزاجـهما الفكرى تفسير كـاف للتعـارض الأساسى فى وجهتى نظرهما . ولكنهما كانـا يتحدثـان أيضا من وجهة نظر الواقـع ، لا المثل الأعلى ، وكان كل منهما يحاول أن يجيب ، بطريقة الباحث العالم لا بطريقة المتأمل الحالم ، عن سؤالنا الأساسى : " من الذى صنع الأخلاق ؟ " فكيف تعارضا إلى هذا الحد فى وصف ظاهرة واحدة ؟ إننا نسلم بـأن مزاج المفكر واتجاهه الفكرى العام له، دون شك ، دوره حتى عندما يتخذ المرء لنفسه هدف الوصف المجـرد ، لا عندما يحلم بما يتمنى تحقيقه فحسب . ومن المؤكد أن الموضوعية الكاملـة فـى هـذا المجال مستحيلة ، وأن تصور كل منا لما ينبغى أن يـؤدى إليه التطور فى المستقبل يتحكم ، إلى حد ما ، فى تشكيل نظرته إلى ما حدث فى الماضى وما يحدث فى الحاضر . ولكنا نقول " إلى حد ما " ، لأن هذا التأثر بالاتجـاه الفكرى الذاتـى يمكن أن يحـدث نوعـا من التباين بين المفكريـن حين يصفان ظاهرة واحـدة ، ولكنـه لا يكفى لإيجاد تناقض كامل بين أوصافهما هذه ، ولهذا قلنـا من قبل أننا قد نستطيع أن نحل بهذا التفسير جزءا من المشكلة ، ولكن الجزء الأكبر منها يظل بلا حل .

* * * *

أما التعليـل الصحيح لهذا التضاد فيمكن ، فى رأيى ، فى حقيقة أساسية ينبغى أن تتضح للأذهان بصدد كل أخلاق : وهو أن مـن يصنعها ليس هـو بـالضرورة من يستخدمها أو يطبقها فى حياته ، بل أنه قد يصنعها لكى يطبقها طرف آخر مغـاير له تماما ، بحيث لا تكون القيم عندئذ تعبيرا عن المصدر الذى أتت منه ، بل تعبيرا عن الطرف الذى تتجه إليه . ولنقل بتعبير آخر أن كـل أخلاق مسيطرة تخلـق أخلاقـا أخرى نقيضة لها ، توجهها إلى من تمارس عليهم هذه السيطرة . فإذا كـانت العلاقـات فى فترة معينة علاقات قـوة واستغلال واضطهاد ، فإن القيم التى تنتشر علـى أوسع نطاق لا تكون عندئذ قيم القوة والسيطرة ، بـل قيم الخضـوع والاستكانة . أو لنقل ، مستخدمين تعبيرات نيتشه ، أن العصر الـذى يسيطر عليه " السادة " ليس هـو عصر

أخلاق السادة ، كما توهم ، بل هو عصر أخلاق العبيد ، لأن أيسر طريق يضمن للسادة الاحتفاظ بتميزهم وتفوقهم هو أن تنتشر " أخلاق العبيد " .

ولنطبق هذا الحكم العام على فترات محددة فى تاريخ الأخلاق كما حدد معالمه نيتشه ، لنرى إلى أي حد تختلف الصورة التى تتكون نتيجة لهذا التطبيق عن الصورة التى رسمها نيتشه .

فالمجتمع اليونانى الكلاسيكى كانت تسوده ، فى نظر نيتشه ، قيم السادة ، وأخلاق الأقوياء . ولكن إذا صح هذا فكيف نستطيع أن نفسر أن الاتجاه الأخلاقى الرئيسى ، عند سقراط وأفلاطون ، وأرسطو إلى حد ما ، كان اتجاها تظهر فيه معانى الزهد وإعلاء القيم الروحية – بمعناها التجريدى المنفصل عن العالم المادى – فوق كل ما عداها من القيم ؟ كيف نفسر قول أفلاطون " أو سقراط" إن " الجسم مقبرة النفس " وتأكيد أرسطو أن الحالة المثلى لحياة الإنسان هى حالة التأمل العقلى المجرد ؟ إن هذه دون شك ، سمات أساسية لما يسميه نيتشه بأخلاق العبيد . فكيف يحل هذا التناقض . إن الحل الوحيد الذى يهتدى إليه نيتشه هو أن يعد تيار سقراط وأفلاطون وأرسطو ، هذا التيار الرئيسى فى الفكر اليونانى ، شذوذا يخرج عن طبيعة الروح اليونانية . وهكذا يخفق فى الربط بين أقوى اتجاه فكرى فى المجتمع اليونانى وبين " أخلاق السادة " التى رآها مميزة لهذا المجتمع . وتعليل هذا الإخفاق هو أنه يأخذ الأخلاق حسب قيمتها الظاهرة ، أما لو طبقت عليها القاعدة العامة التى أوضحناها من قبل ، وهى أن كل أخلاق مسيطرة تخلق نقيضها ، لأصبح كل شىء واضح ومتسقا : فأخلاق هؤلاء الفلاسفة هى بدورها أخلاق للسادة ، ولكنها خلقت نقيضها : فإلى جانب دعوتهم إلى الزهد واحتقار الجسد ، هناك تبرير لنظام الرق ومحاولة لإثبات أنه ينتمى إلى " طبيعة الأشياء " ، وتلك فى صميمها أخلاق الطبقة المسيطرة المنتفعة بهذا النظام . إن السادة يدافعون عن النظام الذى يكفل لهم عبيدا يخدمونهم ، ولكنهم ، بوصفهم سادة ، لا يمكن أن يقفوا ليعلنوا صراحة قيم الاستعلاء والكبر والتفوق والامتياز ، بل أنهم ينشرون أخلاق الزهد لأنها كفيلة بتغطية الامتهان الأساسى للإنسان ، الذى دافعوا هم أنفسهم عنه وحرصوا على تبريره .

ولننتقل إلى مرحلة أخرى فى تاريخ الأخلاق ، وهى مرحلة الأخلاق اليهودية المسيحية . إن نيتشه يصف هذه المرحلة بأنها انتصار لأخلاق العبيد ، أخلاق الشفقة والمحبة والرحمة والمساواة التى ينتزع بها الضعفاء مخالب الأقوياء . ولكن هل كانت هذه التعاليم بعينها هى التى سادت بالفعل مجتمع العصور الوسطى؟ ألم يكن الإقطاعيون والبابوات وكبار رجال الكنيسة يمارسون أشد أنواع الاضطهاد على عامة الناس ، وينعمون بامتيازاتهم وتفوقهم ؟ الم يكونوا بالفعل " سادة " بكل ما تحمله هذه الكلمة من معان ؟ ألم تكن أخلاق العبيد ، فى هذه الحالة ، مجرد نقيض يخلقه السادة لكى يحتفظوا بسيطرتهم ؟ إن نيتشه ذاته ينبهنا إلى ذلك الانقلاب فى القيم ، الذى بدأ بالديانة اليهودية ، واستمر فى المسيحية ، والذى كان انقلابا ضد الأرستقراطية الوثنية . فى هذا الانقلاب أصبح هناك تكافؤ فى المعنى بين ألفاظ : الغنى والقوى والشرير ، والفاجر ، وتكافؤ آخر بين ، الضعيف والطيب ، والقديس . ويفسر نيتشه هذا التحول فى القيم بأنه مظهر لأخلاق " العبيد". ولكن هل العبيد بالفعل أصحاب المصلحة فى هذه القيم الجديدة ؟ وهل تعد هذه القيم تعبيرا عن انتصارهم ؟ لا شك أن نيتشه كان ساذجا حين تصور ذلك . ولو تعمق فيما وراء السطح الخارجى لهذه الظاهرة لوجد أن الأمر على عكس ما اعتقد . فحين تقول أن الغنى والقوى و الشرير والفاجر ، تريد إبعاد الناس عن الغنى ، وبث النفور فى نفوسهم منه ، حتى لا يطمعوا أن يحققوا الغنى أو القوة فى أنفسهم ، وحتى يتركوا الغنى وشأنه (وكفاه عقابا أنه شرير وفاجر ، وأن العذاب الأبدى ينتظره فى العالم الآخر) . فأنت إذن تحمى الغنى والقوى بطريقة غير مباشرة . وحين تقول أن الفقير والضعيف هو الطيب والقديس ، تعنى بذلك أن الفقر والضعف حالة مثلى ينبغى الرضا بها ، بل السعى إليها ، وبذلك تشجع الفقير على أن يظل فقيرا . أليس هذا بعينه هو ما يريده " السادة " ؟ لنتأمل صورة كاهن العصور الوسطى وهو يعظ الناس بالزهد فى متاع الدنيا ، ويمنيهم بحياة أبدية ينعمون فيها بكل ما حرموا منه فى هذا العالم . . هذا الكاهن ، الذى هو ذاته قوى مسيطر يستمتع بعيش رغد ، ويعيش من كد الآخرين : أهو يتحدث عندئذ بلسان السادة أم بلسان العبيد ؟ ألم

يكن مصدر الخطأ ، فى هذه الحالة بدورها ، أن نيتشه أخذ الأخلاق بقيمتها الظاهرية ، ولم يفرق بين أولئك الذين صنعوا الأخلاق وأولئك الذين تخاطبهم هذه الأخلاق وتوجه إليهم ؟

وآخر مرحلة نشير إليها هى تلك التى كان يعيش فيها نيتشه ذاته ، أعنى أواسط القرن التاسع عشر . إن هذه المرحلة ، بدورها ، هى فى رأيه مرحلة أخلاق للعبيد تسودها قيم الشفقة والعطف على الغير وحب الجار ، ولا يجد الفرد المنعزل ذو الروح المستقلة فيها مكانا لنفسه . ولكن أكان القرن التاسع عشر كذلك بالفعل ؟ ألم تكن العلاقات الاجتماعية ، فى هذه الفترة المبكرة من فترات العهد الصناعى أشبه بشرعية الغاب فى ابتعادها التام عن كل إنسانية وتعاطف بين البشر ؟ صحيح أن هناك أخلاقا رسمية – أو ظاهرية – مشابه لما يسميه نيتشه بأخلاق العبيد ، ولكن ألم تكن الممارسة الفعلية أقرب كثيرا إلى أخلاق السادة كما حددها هو ذاته ؟

هناك ، إذن ، تفاوت أساسى بين الأخلاق كما ينادى بها ، أو كما تظهر على السطح ، وبين الأخلاق كما تمارس بالفعل . ومن الواضح أن نيتشه تحدث عن الأخلاق على أساس أنها " من صنع الضعفاء " كان المقصود فى هذه الحالة هو الأخلاق كما تظهر على السطح ، أما حين وصف ماركس الأخلاق بأنها من صنع الأقوياء ، فإن حديثه كان منصبا على الأخلاق كما تمارس فعلا ، أعنى الأخلاق التى يوجهها الأقوياء إلى الفقراء لتخديرهم ، ولكى يظلوا هم أنفسهم أحرار فى ممارسة سيطرتهم كما يشاءون . وعلى أساس هذا التقابل نستطيع أن نفهم بسهولة لماذا كانت القيم الأخلاقية الواحدة ، فى العصر الواحد ، تعد تارة قيما يفرضها الأقوياء على الضعفاء (وجهة النظر الفعلية) ، وتارة أخرى قيما يفرضها الضعفاء على الأقوياء (وجهة النظر الرسمية) .

هذا التضاد بين الأخلاق " الرسمية " والأخلاق " الفعلية " ، فى داخل المجتمع الواحد ، يعبر عنه عادة بأنه تضاد بين " الواقع " و " المثل الأعلى " . ومادام هذا التضاد قائم فلا يمكن القول أن الإنسان أصبح أخلاقيا بحق . إن هذا التضاد تعبير عن نفاق أساسى مازال يشوب نظم الإنسان الأخلاقية . وقد اعتدنا أن

نعده ضرورة محتومة ، ولكنه ليس فى حقيقة الأمر ضروريا على الإطلاق . فلماذا لم يكن الواقع مثلا أعلى ، ولماذا لم يكن المثل الأعلى واقعا ؟ أليس معنى بقاء هذا التضاد أن هناك تداخل بين الأخلاقية واللاأخلاقية ، بحيث تكون دراسة تاريخ الأخلاق هي في الوقت ذاته دراسة لتاريخ اللاأخلاقية في نفس الإنسان ؟

إن الإنسان لا يصبح أخلاقيا بحق إلا بقدر ما تخف حدة التعارض بين الواقع والمثل الأعلى . ولن تبلغ الأخلاق أعلى مراحلها إلا باندماجها فى السلوك العلمي ، وتلاشيها فى مجال العلاقات الإنسانية الفعلية . بعبارة أخرى فإن الأخلاق تبلغ أعلى درجات اكتمالها باندماجها فى كل أوسع منها ، هو مجال السلوك العملى فى كل صورة . إنها تكتسب ، بهذا الفناء فى مجال العمل ، أقصى ما تطمح إليه من حياة .

ولكن هذه مرحلة لا تقبل التفسير من خلال المقدمات النظرية للمفكرين الذين اتخذنا من آرائهم محور لهذا المقال . فلو تحققت الأخلاقية المثلى ، كما كان يدعو إليها نيتشه ، ووصل الإنسان إلى مرحلة " ما فوق الإنسان " ، أو إذا بلغ المجتمع تلك المرحلة التى تطلع إليها ماركس ، وأصبح مجتمعا لا طبقيا بحق ، فعندئذ لا يكون فى وسعنا أن نفسر هذه الحالة المثلى من خلال مفاهيم كل من هذين المفكرين . ولنختم مقالنا هذا بسؤال ، كما بدأناه بسؤال :

إذا كان ما يميز " الإنسان الأرقى " عند نيتشه هو السمو والعلو والامتياز ، ، فكيف سيشعر بترفعه هذا حين يأتى عهده ، ويختفى من يمارس عليهم هذا الترفع ؟

وإذا كانت الطبقية الاجتماعية ، عند ماركس هى مصدر كل قيمة أخلاقية ، فعلى أى شيء سترتكز الأخلاق حين يصبح المجتمع لا طبقيا ؟

* * * *

كارل ياسبرز بين الفلسفة والسياسة (*)

* كنت على الدوام أجد فى تفكير كارل ياسبرز شيئا يستفزنى ويثير فى "غريزة القتال" . وربما لم يكن فى وسعى أن أصف هذا الشيء على وجه التحديد ، ولكنى أستطيع أن أعبر عنه ، على نحو لا يخلو من الغموض ، بأنه ذلك التناقض بين نزعة إنسانية يدعيها فى كتاباته ويحرص على أن يؤكد إيمانه بها ، ونزعة غير إنسانية تؤدى إليها هذه الكتابات إذا ما نظر إليها المرء بعين النقد والتحليل ، ولم يكتف بأخذ أقواله على علاتها . أو قل أنه التناقض بين كلمات ظاهرة تفيض اعتزازا بالعقل ، ومعان باطنة تهدم ما يستند إليه العقل من ركائز عميقة .

ولقد كان من الطبيعى أن يظل حكمى هذا على ياسبرز غامضا لأن الأساس الوحيد الذى كان يرتكز عليه هو تلك الكتابات التى تنتمى إلى مرحلته الفلسفية الرئيسية ، وهى المرحلة التى توقفت عند أوائل الثلاثينات . وتتميز هذه المرحلة بأن كتاباته فيها كانت نظرية فى الغالب ، تنتمى إلى مجال علم النفس أو الفلسفة . ولكن ظهور وانتشار مؤلفات المرحلة الثانية من حياته الفكرية ، وهى المرحلة التى بدأت عقب انتهاء الحرب العالمية الثانية ، والتى يعالج جزء غير قليل منها موضوعات سياسية أو حضارية ، ساعد على إلقاء مزيد من الضوء على الاتجاهات الحقيقية لتفكير ياسبرز وفى طريقته فى النظر إلى المشكلات التى تهدد عالمنا المعاصر . وعلى الرغم من مؤلفات هذه المرحلة الثانية ليست أهم ما كتب ، فإنها قد كشفت عما كان مستورا ، وأظهرت بصورة صريحة ما لم يكن يتوصل إليه من قبل إلا بصورة ضمنية .

* * * *

(*) الفكر المعاصر . العدد ٥٢ ، يونيو ١٩٦٩ .

في كتاب " الموقف الروحي للعصر " ، الذى ألفه ياسبرز عام ١٩٣٠ ، يتخذ المؤلف موقف المفكر الناقد للحضارة المعاصرة ، ويحاول طوال الكتاب أن يهتدى إلى مكان للإنسان وسط الآلية الشاملة التى أصبحت تحاصر حياتنا من كل جانب . وحين يتحدث ياسبرز عن الحضارة ، فهو إنما يعنى الحضارة الغربية ، أما غير ذلك من الحضارات فلا تهمه في قليل أو كثير . بل إن في الحالات القليلة التى يتحدث فيها عن الحضارات الشرقية أو الزنجية مثلا يردد تلك الأحكام السطحية المحفوظة المألوفة التي لا تنم عن تعمق في الموضوع أو الاهتمام به . فالعصر كله ، في رأيه ، عصر الغرب ، والقيم السائدة فى العالم بأسره هى قيم الغرب ، وفى الغرب سيتقرر مصير الإنسان ويتحدد شكل حياته في المستقبل .

وربما كان للمرء أن يلتمس لياسبرز العذر في إغفاله كل ما عدا الغرب فى الفترة التى ألف فيها الكتاب ، حين كان الغرب وحده هو المحور الذى تدور حوله كل أحداث العالم . ولكن كتابات ياسبرز المتأخرة تكشف عن نفس هذا التجاهل الغريب لأى نمط للحياة غير النمط الغربى ، وهى تفعل ذلك فى الوقت الذى أصبح الاعتراف فيه عاما بالعالم الثالث كقوة لها وزنها فى العالم ، وكأسلوب فى الحياة له نمطه المميز ، وفى الوقت الذى ظهرت فيه ، فى الشرق الأقصى على الأقل ، أعنى في الصين ، وكوريا وفيتنام (ومن قبلهما اليابان) ، روح جديدة سرت في شعوب ذات حضارة عريقة ، وهى روح لا يعود من الصعب معها ، لكل مفكر فاحص ، أن يتنبأ بالمكان الذى ستبلغ فيه حضارة المستقبل أوج ازدهارها .

وعلى أية حال فإن ياسبرز يحدد ، فى مقدمة كتابه هذا ، المشكلة التى يسعى إلى مواجهتها ، فيقول أن غرور الإنسان المعاصر قد هيأ له الاعتقاد بأنه قادر على فهم العالم بأسره ، والسيطرة عليه وفقا لرغباته . ولكنه سرعان ما يدرك الحدود التى لا يستطيع أن يتعداها ، فيتولد لديه شعور بالعجز . ومن هنا يأخذ ياسبرز على عاتقه مهمة تحليل أسباب هذا الإحساس بالعجز وفقدان الحيلة ، وبيان الوسيلة التى يستطيع بها الإنسان أن يسترد ذاته وسط هذا الضياع العام المحيط به من كل جانب.

وحين يحدد ياسبرز السمات التى تميز العصر الحاضر ، يجد أن أهمها هو ذلك التقدم التكنولوجى السريع ، الذى يخضع للعقلانية الصارمة والحساب الدقيق وقابلية التنبؤ ، وهى سمة تباعد بين الإنسان وبين منابع الإحساس والشعور فى حياته. وكذلك يتسم عصرنا بسيطرة الجماهير ، وهو يعنى بالجماهير ذلك التجمع العفوى ، العابر ، المفتقر إلى التنظيم ، الذى يسهل التأثير فيه ، وينقاد بسهولة للانفعالات ، ويميل بطبيعته إلى العنف ، ويتشابه أفراده ولايقوم بينهم أى نوع من التمايز . هذه الجماهير ، أو الدهماء ، هى المسيطرة على عصرنا الراهن ، وهى التى تفرض عليه أذواقها ورغباتها ، ويتملقها الحكام ويتقرب إليها قادة الرأى العام .

ولقد أصبحت حياة الإنسان ذاتها ، فى عصرنا الحاضر ، تنتظم على نمط أسلوب العمل فى المصانع . ففى المصنع يتم كل شىء فى موعده ، ولا يضيع أى شىء هباء ، ويستحيل أن يكون فى جميع عملياته أى عنصر لا يمكن التنبؤ به ، بل يخضع كل شىء للحساب الدقيق ، وللتخطيط المنظم . وهكذا أصبحت حياتنا . فلم تعد الآلة أسلوبا فى الإنتاج فحسب ، بل أصبحت أيضا أسلوبا فى الحياة . أما الوجود الإنسانى الحق فقد ضاع وسط هذا التنظيم التكنيكى لحياة الناس .

لقد أصبح العمل اليومى رتيبا ، متكررا ، مملا ، لا هدف له . " أصبح الإنسان محروما من العالم ، إن جاز التعبير " . فوجود الإنسان أصبح مجرد وظيفة يؤديها للمجتمع ككل . ولكن الوظيفة – مهما اتسع معناها – لا يمكن أن تستوعب الإنسان كله ، من حيث هو شخصية أصيلة متميزة . وهكذا يقوم الصراع بين إرادة الذات فى الإنسان ، وبين التنظيم الشامل الذى تقتضيه الحياة الحديثة .

إن العصر الحاضر يرد الوجود البشرى كله إلى " العام " ، وفيه يفقد الإنسان لذة الاستمتاع بالتجارب الشخصية الفريدة التى لا تتكرر . أما الحياة الخاصة التى يمكن ان تتاح للإنسان فى عالم كهذا فما هى إلا سلسلة من حالات الإثارة والتعب والرغبة فى التجديد ثم نسيان الجديد بدوره ، وذلك فى تعاقب أشبه ما يكون بلقطات متقطعة فى شريط سينمائى يعرض فى سرعة لاهثة .

* فهل نجد للفرد مكانا فى مثل هذا العالم الآلى ؟ لقد أصبح الفرد قابلا لأن يستغنى عنه ، ويمكن أن يحل أى فرد محله ، ما دامت ماهيته لم تعد شخصيته الفريدة المميزة ، أو كيانه الحق الذى لا يستبدل به أحد ، بل أصبحت هى الوظيفة التى يؤديها من أجل الكل . فى مثل هذا العالم يختفى الأفراد المتميزون ، وتصبح السيادة لأوساط الناس ، وتحل الكفاءة والفعالية - أى حسن أداء الوظيفة - محل العبقرية .

ولكن ، هل جلب هذا التنظيم الآلى للحياة الاطمئنان للناس ، حتى الأوساط منهم ؟ حسبنا أن نلقى نظرة حولنا ، لنجد الناس أبعد ما يكونون عن راحة البال وهدوء النفس . إن القلق هو الشعور المسيطر على حياة الإنسان فى هذا العصر. إنه قلق ينتابه فى كل ساعاته ، ويحاصره من كل جوانبه : قلق على الحياة ، على المركز والعمل ، على الصحة . " فالوجود كله ليس إلا قلقا " . والإحساس الغالب على الإنسان هو الإحساس بهوة سحيقة يخشى فى كل لحظة من حياته أن تبتلعه .

لست أود أن أستطرد كثيرا فى عرض الملامح العامة للصورة القاتمة التى رسمها ياسبرز ، فى أول الثلاثينات ، للعصر الحاضر ، وللإنسان الضائع فى عالم لا يكترث به ، ولا يحرص إلا على استمرار سير الآلية الشاملة بدقة وانتظام ، إنها ، على أية حال ، صورة مألوفة ، انضم بفضلها ياسبرز إلى صفوف أولئك الذين يرون فى الحضارة الصناعية شرا مستطيرا يهدد الوجود الحق للإنسان بالضياع ، أو يفضى به إلى السطحية . وعلى الرغم من أننى لا أريد أن أنساق وراء الرغبة الشديدة فى مهاجمة هذا اللون الشائع من ألوان التفكير ، فإنى أود مع ذلك أن أشير إلى بعض المآخذ التى ينبغى أن يتنبه إليها المرء قبل أن ينزلق مع ياسبرز وأشياعه فى طريقة التفكير هذه ، التى تجمع بين الجاذبية والخطورة فى آن واحد .

*هذه الطريقة فى التفكير تتسم بتجاهل غريب للأمر الواقع ، أو بالدخول معه فى معركة خاسرة لا تؤدى فى نهاية الأمر إلا إلى شعور الإنسان بالعجز والحسرة إزاء عالم موجود بالفعل ، ويستحيل إنكار حقيقته . والواقع أن مهمة الفكر الحقيقية

ليست في رأيي محاربة هذا الأمر الواقع ، الذى يتمثل في التقدم التكنولوجي والتنظيم العقلاني لحياة الإنسان ، بل هي قبوله والترحيب به ، والسعي بقدر الإمكان إلى الإفادة منه في تعميق حياة الإنسان الروحية . فالتقدم التكنولوجي قد وجد ليبقى ، وليس ثمة وسيلة لإرجاع عقارب الساعة إلى الوراء ، والمفكر الذى يفهم عصره حقا هو ذلك الذى يعترف بهذه الحقيقة ، ويرتفع بالوجود الإنساني الأصيل إلى مستواها . أما موقف العناد والتحامل على الواقع الذى لا سبيل إلى الرجوع فيه، فهو أشبه بمناطحة صخرة نعلم مقدما أنها لن تتحطم .

على أن هذا لا يعني أن نقد العصر محرم على المفكر الأصيل ، أو أن من واجب مثل هذا المفكر أن يقبل عصره بكل جوانبه الإيجابية والسلبية . فكل مفكر كبير كان ناقدا لعصره بمعنى ما . ولكن هذا النقد ينبغي أن ينصب على الأسباب الحقيقية لنقائص العصر ، لا على العصر ذاته ككل . ولا جدال في أن أى تفكير موضوعي نزيه في أسباب انهيار الإنسان في هذا العصر ، كفيل بأن يوصلنا إلى نتيجة ضرورية هي أن التنظيم التكنولوجي يمكن أن يكون مصدر خير عميم للبشر ، لو عرفنا كيف نستغله لصالح الإنسان .

*فمن الممكن أن يكون للتنظيم التكنولوجي تأثير إيجابي على حياة الروح ذاتها ، وعل تحقيق الإنسان لوجوده الأصيل – وهو جانب أغفله ياسبرز إغفالا تاما . ولنضرب لذلك مثلا واحدا : فبفضل التكنولوجيا استطاع الإنسان أن يدخل في بيته روائع الأعمال الفنية ، كالنسخ الدقيقة للوحات العالمية ، أو روائع الموسيقى الكلاسيكية ، وبذلك أتيحت لأكبر عدد ممكن من الناس فرصة الاستمتاع بتجارب روحية عميقة لم تكن متاحة من قبل إلا لأقلية محظوظة من البشر . وما هذا إلا مثل واحد للتأثير الإيجابي الذى يمكن أن تحدثه التكنولوجيا في الوجود الإنساني الأصيل . أما ياسبرز فقد أسقط هذا التأثير من حسابه ، واكتفى بأن تصور تضادا زائفا بين التنظيم التكنولوجي وبين عمق الوجود الإنساني ، وهو تضاد يعكس التقابل التقليدي الحاد بين الروحي والمادي ، الذى يبدو أن ياسبرز قد سلم به . في هذا المجال على الأقل ، دون نقد أو تحليل .

على أن الخطأ الأكبر الذى يقع فيه هذا النمط الفكرى الذى يمثله ياسبرز هو أنه حين يحمل على الحاضر ، يفترض ضمنا أن الماضى كان أفضل منه ، دون أن يكون قد توافر لديه من الشواهد ما يكفى لإثبات صحة هذه الدعوى . فكل نقد يوجه إلى حياة الإنسان الآلية السطحية الرتيبة فى العصر الحاضر ، يفترض أن الماضى ، فى جميع عهوده ، أو فى عهد واحد منه على الأقل ، كان يتصف بكل ما يفتقر إليه الحاضر من قدرة على تحقيق إمكانات الشخصية الإنسانية ، ومن عناية بالجانب الروحى لحياة الإنسان . ولكن هل يستطيع المرء أن يحدد فترة معينة فى التاريخ توافرت فيها هذه الصفات بدرجة تكفى لكى نقول مطمئنين أنها تفوق درجة توافرها فى العصر الحاضر ؟ فى اعتقادى أن الإجابة عن هذا السؤال لا يمكن إلا أن تكون نفيا قاطعا .

*وأحسب أن أهم أسباب هذا الخطأ هو أنه كلما رجع المرء بفكره إلى الماضى ، اختفت من ذهنه التفاصيل ، ولم تبقى إلا المعالم البارزة . وهذه المعالم البارزة ذات طابع إيجابى فى أغلب الأحيان . فنحن لا نذكر من العصور الماضية إلا ثقافتها وشخصيتها الهامة وتراثها الروحى وآثارها الفنية ، أما الحياة اليومية ، بما فيها من تعاسة وفقر ومرض ومجاعات وظلم وجهل ، فلا يدركها إلا المؤرخ المتخصص المتعمق ، إذا استطاع . ومن هنا كانت المقارنة بين الحاضر والماضى غير سليمة من حيث المبدأ : إذ أننا نتناول من الحاضر تفاصيله وننقدها ، على حين أننا لا نأخذ من الماضى إلا معالمة البارزة فلا نجد فيه إلا ما يستحق المدح . وتلك بلا شك نظرة رومانتيكية إلى الماضى ، تؤدى حتما إلى تضاؤل قيمة العصر الحالى والتحامل عليه إذا ما قورن بأى عصر سابق .

فى عصرنا هذا يحتل العلم مكانة خاصة ، فهو " إله العصر " ، يتصور الإنسان أنه يستطيع عن طريقه أن يجتاز كل ما يصادفه ، وسيصادفه ، من عقبات . ولكن العلم ، فى رأى ياسبرز ، لابد أن يكون قاصرا محدودا . أنه لا يستطيع أن يكتفى بنفسه ، بل هو محاط بنوع من " الإيمان " فى كل جوانبه : فالقوة التى تدفع الإنسان إلى البحث العلمى لا تنتمى إلى مجال العلم ذاته ، وإنما هو نوع من الإيمان . والهدف

الذى يكتسب الإنسان المعرفة العلمية من أجله لا يستمد من مجال العلم ، بل من مجال الإيمان .

وهكذا يمضى ياسبرز فى كتابه " الإيمان الفلسفى " فى نقد الروح العلمية ، فيبين حدودها التى لا تستطيع أن تتعداها ، ويؤكد أنها لا تستطيع أن تستوعب كل جوانب الروح الإنسانية ، بل هى فى حاجة دائمة إلى إيمان يكملها . ولابأس من أى نقد كهذا حين يكون الهدف منه هو تنبيه العقل العلمى إلى فضيلة التواضع ، وإقناعه بأن لحياة الإنسان جوانب أخرى لا يستوعبها العلم كلها . ولكن ياسبرز يمضى فى هذا النقد إلى حد يحس معه المرء بأنه يتحول تدريجيا إلى شخص معاد للعلم ، وبأنه يسعى عامدا إلى تضييق رقعة العلم لكى يوسع رقعة الإيمان . وبالفعل يخرج المرء من كتابه " الإيمان الفلسفى " هذا ، وكذلك من كتابه الذى أشرنا إليه من قبل ، بانطباع عام هو أن العلم يحاول أن يكون موضوعيا لكنه يعجز عن ذلك لأن القوى التى تتحكم فيها غير موضوعية ، ويحاول أن يكون شاملا لكنه يعجز عن ذلك لأن الحياة أوسع من أن ينتظمها كلها العلم . ومجمل القول أن ياسبرز ، فى نقده للعقل العلمى ، يعطى المرء إحساسا بأنه ينقد وقد عقد العزم على الهدم لا على البناء .

ولكن الغريب فى أمر فيلسوفنا هذا هو أنه حين يصادف فلسفات من النوع الذى يعاديه ، يوجه إليها نقده باسم الدفاع عن العلم ويستعين فى ذلك بفهم للعلم مضاد لذلك الذى عرضه صراحة فى كتبه التى أشرنا إليها . ففى كتيب بعنوان " العقل واللاعقل فى عصرنا " – وهو كتيب ينتمى إلى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية – يوجز ياسبرز هجومه على اتجاهين فلسفيين يرى كلا منهما مفتقر إلى " الموضوعية " العلمية ، ومرتكزا على إيمان متنكر من ثوب العلم والمعرفة . هذان الاتجاهان هما الماركسية والتحليل النفسى ، اللذان يقعان فى خطأ الارتفاع بمعرفة محدودة إلى مرتبة العلم الكلى المطلق .

فكل علم محدود بطبيعته ، ولا يمكن أن يكون مطلقا . وتعبير " العلم الشامل " تناقض فى الألفاظ ، إذ أن الفلسفة وحدها هى التى تستطيع أن تصل إلى تكوين

مركب شامل للمعرفة ، أما العلم فهو نوع من المنهجية المنظمة التى تعلمنا كيف نكتشف هذا الموضوع المحدد أو ذاك . هذا الفهم للعلم يعصمنا من خطأ الارتفاع بمستوى المطلق الذى نعرفه مقدما ونوجه أبحاثنا نحوه ، وهو الخطأ الذى يقع فيه كل اتجاه فكرى يستخدم العلم أداة إلى الوصول إلى معرفة شاملة بالعلم أو بالتاريخ أو بالحضارة الإنسانية كما هى الحال فى التحليل النفسى أو الماركسية .

على أن العلم نفسه لا يكتفى بذاته ، ونحن أنفسنا لا نكتفى به بل نحاول تجاوز حدوده ، والوصول إلى الحقيقة فى كليتها ، لا إلى موضوعات فى العالم يستطيع العلم أن ينتقل من الواحد منها إلى الآخر إلى غير حد . فنحن نبحث دائما من وراء العلم عما هو " أكثر " من العلم ، ولكن المشكلة هى : هل نبحث عن هذا " الأكثر " بالعقل أم باللاعقل ؟ إن الكثيرين قد اتخذوا من " اللاعقل " وسيلة لإكمال ما يعجز عنه العلم . وقد اتخذ هذا اللاعقل ، فى رأى ياسبرز ، أشكالا متباينة : فهو اتخذ طابعا شاعريا عند نيتشه ، أو علميا عند ماركس . وفى كلتا الحالتين نجد المفكر أشبه بالساحر الذى يخلب ألباب الناس ويجمع حوله أنصار كثيرين ، ولكنه لا يبذل جهدا كبيرا فى إقناع العقول ، ويلجأ فى سبيل نشر دعوته إلى نفس الوسيلة على الدوام ، وهى تقديم نظرة كلية شاملة إلى الأشياء ، يكون هو ذاته مركزها ومحورها.

ولكن هل يحق لياسبرز ، فى ضوء نظرته المعروفة إلى العلم ، أن يوجه إلى خصومه نقدا كهذا ؟ إن هذا النقد يفترض مقدما إيمانا بالعلم يتجاوز بكثير نطاق الثقة المحدودة التى كان ياسبرز يوليها للعلم طوال تفكيره الفلسفى . وعلى حين أن ارتكاز العلم على الإيمان كان فى نظره على الدوام جزءا من ماهية العلم ذاته ، فإنه يصبح الآن مظهرا من مظاهر ضعف الروح العلمية وافتقارها إلى الموضوعية . وهكذا يبدو أن ياسبرز ، حين يواجه خصوما ينسبون إلى تفكيرهم صفة العلمية ، يلجأ فى محاربته لهم إلى تأكيد موضوعية العلم ومنهجيته الدقيقة ، أما حين يقارن بين مجال العلم ومجال الإيمان فإنه عندئذ يميل إلى تضييق نطاق العلم وتأكيد عجزه عن تحقيق ما يدعيه لنفسه من أهداف ، والموقف الثانى ، على أية حال ، هو الذى يغلب على تفكير ياسبرز .

* * * *

مثل هذا الاتجاه الفكرى ، ومثل هذا الموقف من العلم ومن التكنولوجيا ومن التقدم الحضارى بوجه عام ، يوحى بأننا إيزاء فيلسوف يغلب على تفكيره النزعة المحافظة . ذلك لأن أنصار التجديد والتغيير هم فى أغلب الأحيان مؤمنون بالعلم وبقدرته على بسط سلطانه إلى كل الآفاق ، وهم لا يقبلون أن يجعلوا من فلسفتهم أداة لتكبيل العلم وتضييق نطاقه ، وحتى لو كانوا على يقين من أن العلم في مرحلته الراهنة عاجز فى مجالات كثيرة ، فإنهم يميلون إلى جانب التفاؤل ، ويؤمنون بأن المستقبل كفيل بأن يمنح العلم القدرة على إثبات وجوده فى المجالات التى يقف أمامها اليوم عاجزا . فلو حكمنا على ياسبرز بناء على فلسفته النظرية وحدها ، لكان من المحتم أن نستنتج من أن فكره يسير فى الاتجاه المحافظ .

على أن ياسبرز ذاته قد كفانا مئونة الاستنتاج ، وأعرب فى كثير من المواضع (ولاسيما فى الفترة الثانية من تفكيره ، التى أعقبت الحرب العالمية الثانية)، عن اتجاهاته السياسية على نحو لا لبس فيه ولا غموض ، فإذا بها اتجاهات تندرج قطعا ضمن الفئة التى يطلق عليها فى المصطلح السياسى اسم اليمين المتطرف .

ولسنا نود أن نتحدث عن كتابه الذى أثار ضجة كبيرة وهو " القنبلة الذرية ومستقبل البشرية) ، إذ أن هذا الموضوع قد عولج فى بلادنا بما فيه الكفاية . بل أن هناك كتابا آخر يلقى على آرائه السياسية ضوءا ساطعا ، ويعرض اتجاهاته إزاء صراع القوى فى عالمنا المعاصر بما لا يحتاج إلى مزيد من الوضوح - ذلك هو كتاب " الحرية وإعادة التوحيد " ، الذى يتناول المشكلة الألمانية ، والذى يعد من أواخر ما كتب .

كان ياسبرز قد أدلى بحديث تلفزيونى مع صحفى ألمانى اسمه " تيلوكوخ Thilo Koch " ، وأثار هذا الحديث ضجة كبرى نظرا إلى ما تضمنه من أراء غير مألوفة عن المشكلة الألمانية ، فكتب ياسبرز بضع مقالات فى مجلة Dre Zert

الألمانية عام ١٩٦٠ لكي يبرر الآراء التي عرضها في هذا الحديث . وهذه المقالات ، بالإضافة إلى الحديث الأصلي هي التي تألف مادة هذا الكتاب .

ومنذ صفحات الكتاب الأولى نجد ياسبرز يقسم العالم إلى كتلتين : كتلة المذهب الشمولي ، الذي يفتقر إلى الحرية ، والكتلة الغربية التي هي في رأيه الكتلة الحرة بالمعنى الصحيح ، الأولى عدوانية تقدم إلى الجماهير الغفيرة وعودا لا تحققها ، والثانية حاملة لواء الحرية والكرامة الإنسانية .

والموضوع المباشر الذي يتصدى له ياسبرز هو موضوع إعادة توحيد ألمانيا . فهو يرى أن من واجب ألمانيا الغربية أن تتخلى عن فكرة إعادة التوحيد ، وأن تتنازل عن إعادة ألمانيا إلى حدودها التي اكتسبتها منذ أيام بسمارك ، لأن تلك ، على أية حال ، حدود حديثة نسبيا ، لا ترجع إلى أكثر من سبعين عاما (قبل الحرب العالمية الثانية) والمشكلة الكبرى في رأيه ليست إعادة التوحيد ، بل " الحرية " . فعلى الألمان أن يركزوا جهودهم على تحقيق الحرية لإخوانهم في الشرق ، أما محاولة ضمهم إليهم مرة أخرى فهي هدف يستحيل تحقيقه في ظروف العالم الراهنة.

إن ياسبرز ينظر إلى ألمانيا الشرقية ، لا على أنها دولة ، بل على أنها " إقليم اعتدت على استقلاله سلطة أجنبية " . ثم يتساءل : " كيف يمكن إنقاذ إخواننا في الشرق من العبودية ؟ أليس هناك طريق سوى إعادة التوحيد ؟ إن هذا الطريق يؤدي إلى ظهور النزعات الوطنية المتطرفة التي عانت منها ألمانيا في أيام هتلر . ولذلك يرد ياسبرز بقوله : " إن الوحدة التي تهمنا اليوم هي الوحدة الكونفدرالية لأوربا مع أمريكا " . (ص ٢٥ من الترجمة الفرنسية) .

وفي رأي ياسبرز أن الوضع الحالي في ألمانيا ، وإن كان قد ترتب على الحرب ، فإنه لا يمكن أن يتغير بالحرب ، لأن القنبلة الذرية ستقضي عندئذ على الجميع . (ومعنى ذلك أنه لو لم تكن هناك قنبلة ذرية ، لكان من الجائز أن يدعو ياسبرز إلى تغير هذا الوضع بالحرب !) إن وضع التقسيم هذا هو الجزاء الذي استحقه الألمان نتيجة لتعاونهم مع هتلر ، وعلى الألمان أن يتحملوا مسئوليتهم من

ذلك ، ولا يحاولوا إعادة دولة بسمارك ، وإلا تسببوا فى فناء البشرية ، كما كانوا منذ عام ١٩٣٣ سببا فى تعاستها .

وفى هذا الصدد ينبغى أن نعود إلى الرأى الذى عرضه ياسبرز فى كتاب آخر ظهر بعد الحرب العالمية الثانية مباشرة ، هو " الذنب الألمانى " . فى هذا الكتاب يفرق ياسبرز بين مفهومين رئيسيين متعلقين بفكرة الذنب : فهناك الخطأ الأخلاقى ، والجريمة من جهة ، والمسئولية السياسية من جهة أخرى ، أما الخطأ الأخلاقى فلا يمكن أن ينسب إلا إلى عدد قليل من الألمان ، والجريمة بالذات لم يقترفها إلا عدد قليل جدا منهم ! وأما المسئولية السياسية فشىء يختلف عن ذلك كل الاختلاف . " فمن كان يعيش فى بلد ، ولم يهاجر بحيث لا يعود متضامنا مع الدولة ، ومن لم يتصد لمنع الجريمة فى هذا البلد ، مسئول سياسيا ، ويجب أن يتحمل تبعات مسئوليته مع المذنبين الآخرين " . وإذن فعلى الألمان أن يتحملوا انقسامهم بوصفة نتيجة ضرورية لمسئوليتهم السياسية عن العهد النازى .

فإعادة التوحيد إذن مطلب ثانوى ، نسبى ، أما الحرية فهى المطلب المطلق . وإذا لم يكن ثمة مفر من الاختيار بين الأمرين ، فإن للحرية الأولية دون أدنى شك . ومع ذلك فإن الألمان فى رأى ياسبرز يحتاجون إلى مران طويل على الحرية ، لأنهم اعتادوا الاستبداد ، وأيدوه طويلا . وقد أورد ياسبرز فى كتابه نص محادثة عجيبة دارت بينه وبين أحد المسئولين الأمريكيين ، سأله فيها هذا الأخير عن رأيه فى إدخال نظام برلمانى فى ألمانيا بعد الحرب مباشرة ، فكان من رأى ياسبرز أن الحرية ينبغى أن تمنح بالتدريج لشعب لا يقدرها ولم يعتدها بعد ، وأن الحرية المفاجئة قد تؤدى إلى هدم بذور الحرية الأولى فى نفس هذا الشعب - بينما كان رد الامريكى (الذى وجدها فرصة لا تعوض) هو أن الأمريكيين لا يستطيعون الانتظار طويلا فى منح الحرية لأن هذا " ضد مبادئهم " (ص ١٠٣ - ١٠٥) .

ويلخص ياسبرز موقفه فى هذا الصدد فيقول : " لو تعاونا دون قيد أو شرط مع الغرب بأكمله ، تحت السيطرة الفعلية لأمريكا ، لأمكننا أن نضمن الحرية السياسية الداخلية ، وأن نضمن كذلك أمنا نسبيا ، هو الوحيد المتاح لنا فى الموقف العالمى الراهن . فالحد من سيادتنا هو شرط بقائنا ، وهو وحده الذى يحمينا من روسيا ، وكذلك من القوى التى تفجرت داخلنا أيام حكم هتلر " (ص ١١١) . ومن هنا كان

ياسبرز يعارض الأصوات التى دعت – من بين صفوف اليمين ذاته – إلى وقوف أوروبا ضد أمريكا ، أو استقلالها عنها ، مثل ديجول ، ويتخذ من أديناور فى تهالكه على أمريكا مثلا أعلى له .

والحق أن الضجة التى أثارتها آراء ياسبرز هذه إنما تدل على أنه ، برغم خضوعه الذليل للغرب ، ولأمريكا بالذات ، التى يؤكد أنها مصدر نعمة ألمانيا الغربية (" إننا فى ألمانيا الغربية أحرار بفضل كرم المنتصرين – لا بفضلنا نحن ") – برغم هذا كله ، لم يستطع أن يحظى باحترام مواطنيه أنفسهم ، حتى لقد علق مراسل إحدى الصحف على آرائه بقوله : " لقد أطلق كارل ياسبرز فى مقابلته التلفزيونية قوى المعارضة الساخطة من الأحزاب والمنظمات السياسية والجرائد اليومية فى الجمهورية الاتحادية . والواقع أن خروشوف نفسه لم ينجح أبدا فى أن يثير ضده مظاهرة إجماعية كهذه ! " .

تلك المقارنة بينه وبين خروشوف – الخصم الأكبر لألمانيا الغربية فى ذلك الحين – ليست مجرد مبالغة كلامية ، بل هى تحمل دلالة ضمنية عميقة : هى الفرق بين الاحترام الذى يلقاه الخصم العنيد المتمسك بموقفه ، والازدراء الذى يقابل به النصير حين يكون متهالكا متداعيا ، " ملكيا أكثر من الملك " . ألم يصل حقد ياسبرز إلى حد التفكير فى أمور لا تجلب عليه سوى السخرية والازدراء ؟ لقد أعرب مثلا عن خوفه من أن تؤدى قلة الأيدى العاملة فى ألمانيا الشرقية (التى يسميها دائما بالمنطقة المحتلة أو ما شابه ذلك من الأسماء) إلى قيام الروس بجلب عدة ملايين من الصينيين للعمل فيها ، فيكون فى ذلك أيضا حل لمشكلة زيادة السكان فى الصين ! (ص ١٢٩) .

* * * *

إن مشكلة ياسبرز الكبرى فى هذا الصدد هى أنه برغم كل قدراته الفكرية التحليلية ، لم يحاول لحظة واحدة أن يتوقف ليسائل نفسه عن معنى " الحرية " السائدة فى العالم الغربى ، ولم يبذل أى جهد لتحليل هذا المفهوم ، وهو الذى كتب من الصفحات ألوفا مؤلفة فى تحليل مفاهيم أقل أهمية بكثير من هذا المفهوم الحيوى . حقا أنه حلل معنى الحرية فى مواضع أخرى ، ولاسيما فى كتابه الأكبر " الفلسفة " ، ولكن ما كان يعنيه عندئذ كان الحرية الوجودية ، التى هى جزء من كيان

الإنسان ، لا الحرية السياسية أو الاجتماعية التي يكتسبها بعض الناس ويفقدها البعض الآخر ، والتي يحتاج بلوغها إلى جهد وكفاح .

ولم يحاول ياسبرز أن يتجاوز نطاق الحرية الشكلية الظاهرية في العالم الغربي لينفذ إلى العوامل الخفية المعقدة التي تتحكم في تشكيل الرأى العام الغربي دون وعي منه ، بحيث يبدو هذا الرأى العام معبرا عن نفسه وهو في حقيقة الأمر يردد آراء القوى الخفية التي تتحكم في الصحافة والإذاعة ووسائل التعبير المختلفة ، عن طريق الإعلان والسيطرة المالية والإدارية .

لم يحاول ياسبرز أن يقارن بين حرية الغرب المزعومة داخل بلاده ، وبين استبعاده للشعوب المستعمرة ، واستنزافه لموارد الشعوب شبه المستعمرة ، ولم يرتفع له صوت يندد بهذا النوع من العبودية والاسترقاق ، بل أن بكاءه كله لم ينصب إلا على " مواطنيه في الشرق " !

لم يحاول ياسبرز أن يفكر بعمق في معنى تلك الحرية التي تكون حصيلتها النهائية هي شن الحروب وإحاقة الكوارث بالشعوب . وإنصافا له أقول أنه تنبه في أحد مواضع كتابه إلى الفارق بين الديمقراطية الشكلية والديمقراطية الحقيقية ، وكان ذلك في صدد الحديث عن تلك الأغلبية التي اقترعت في ألمانيا لصالح هتلر ، فقال " عندما تقوم أغلبية بهدم الحرية ذاتها ، وتجعل شخصا خارجا عن القانون يفعل ما يحلو له ، لا تعود تلك أغلبية ديمقراطية " . وهذا رأى صحيح كل الصحة ، ولو طبقناه على تلك الأغلبية التي اقترعت لصالح جنسون ، لأصبح الكلام متسقا كل الاتساق ، ولا نطبق بدقة على موقف الناخب الأمريكي الذى يظن نفسه " حرا " إزاء سفاح فيتنام ، ومنكر الحقوق المشروعة للفلسطينيين . ولكن ياسبرز ، للأسف البالغ ، لم يقم بهذا التطبيق .

وعلى أية حال فقد عاش ياسبرز ليشهد أعنف مراحل حرب فيتنام وأكثرها وحشية ، ولم يرتفع له صوت باستنكارها . وكذلك عاش ياسبرز ليشهد أبشع فصول المأساة الفلسطينية . . ولكن هذه ، على أية حال ، قصة أخرى : فقد كانت زوجته يهودية ، وكان لها عليه ، فيما يبدو ، سلطان غير قليل .

* * * *

إننى لعلى يقين من أن الكثيرين من قراء هذا المقال سوف يحتجون بصمت لأنى حاسبت ياسبرز فيه على آرائه السياسية فى الوقت الذى كانت رسالته فيه ، طوال الجزء الأكبر من حياته الفكرية ، فلسفية قبل كل شيء . على أن ياسبرز ذاته كفيل بالرد على هذا الاحتجاج : إذ هو يدافع بقوة على تدخل الفلسفة فى السياسة ، مؤكدا أن الفيلسوف قد لا ينجح فى أمور السياسة اليومية التفصيلية ، ولكنه قادر على أن يلقى ضوءا ساطعا على السياسة البعيدة المدى ، والاتجاهات العامة لشئون الحكم . وهو يرفض بشدة الرأى الذى يتهم الفلسفة بأنها خيالية واهمة ، تشيد قصورا فى الهواء ، ويدافع عن حق الفيلسوف فى أن يتدخل فى الأمور السياسية ، بل يؤكد أن من واجب الفلسفة أن تواجه الواقع وتتغلغل فى صميم الحياة (ص ١٨ ، ١٩) .

ولقد أكد ياسبرز ، فى مستهل الحديث التلفزيونى الذى أشرت إليه من قبل، أن الفلاسفة كانوا على الدوام يبدون آرائهم فى السياسة ، وأن هذا يصدق على أعظم الفلاسفة فى التاريخ ، مثل كانت وهيجل ونيتشه (ومن قبلهم أفلاطون بالطبع) . ولنستمع إليه وهو يقول : " لقد بدت لى الفلسفة منذ شبابى شيئا مختلفا كل الاختلاف عن مجرد قراءة كتب بديعة أو البقاء بمعزل عن العالم ، فهى ، على عكس ذلك ، بدت لى شيئا يرشدنى ويبعث فى القوة عن طريق فهم الواقع الحاضر لعالمى ولذاتى . . ففى الوقت الحالى ، وبالنسبة لى على الأقل ، يبدو لى من الواضح أن الأرستقراطية (الفكرية) أصبحت اليوم عتيقة بالية ، وأن الإنسان الذى يفكر ويريد أن يفعل شيئا ينبغى له أن يسير فى الطرقات ، إن جاز هذا التعبير ، وأن الفلسفة يجب أن تثبت ، من الآن فصاعدا ، أنها قادرة على الاهتداء إلى الصيغ أو بعث المشاعر الدافقة التى يمكنها أن تنتشر بين الناس " (ص١٩٥ - ٦) .

ذلك هو رأى ياسبرز فى العلاقة بين الفلسفة والسياسة . فهل يمكن أن تكون النتيجة الوحيدة التى توصل إليها فلسفة " تسير فى الطرقات " هى أن الغرب ، بزعامة أمريكا ، هو وحده حامى حمى الحرية فى العالم المعاصر ؟ هل هذه هى الصيغة التى يمكن حقا أن " تنتشر بين الناس " ؟ ذلك ، على أية حال ، هو المدى الذى بلغه تفكير ياسبرز السياسى .

* * * *

الثورة والتمرد عند ألبير كامى (*)

بعض الكتاب يطيلون الحديث عن الثورة دون أن يكون فى نفوسهم إيمان عميق بها . وبعضهم يكتبون عن التمرد وفى أذهانهم معانى تقضى على كل ما فيه من أصالة ، وتزيف قيمته الحقيقية . ومن هؤلاء ، فى رأيى ، ألبير كامى ، الذى كرس لهذا الموضوع كتابا كبيرا ، ربما كان أهم كتبه كلها ، باسم " الإنسان المتمرد " (باريس ١٩٥١) . ففى الكتاب هجوم على كل ثورة باسم حب الإنسانية ، ودعوة إلى الاتزان والاعتدال باسم التمرد ، وإنكار للتاريخ باسم الرجوع إلى الطبيعة ، وتزييف لمعانى التقدم باسم القضاء على الاستبعاد والدفاع عن التحرر .

وكتاب " الإنسان المتمرد " لا يمكن أن يوصف بأنه كتاب فلسفى نظرى ، وإنما هو فى واقع الأمر كتاب سياسى فى المحل الأول ، يتضمن محاولة لفهم العصر وللتعبير عن ماهيته الباطنة ، فى ضوء النظرة الخاصة التى كونها كامى عنه . وفى الكتاب اعتراف بأن التمرد حقيقة ملازمة للإنسان تقتضيها طبيعته المتغيرة المتطورة . ومع ذلك فهو يضع لعملية التمرد الأصيلة قيودا تقصرها على المجتمعات الغربية وحدها : فهو يتفق مع الفيلسوف الألمانى ماكس شيلر فى التفرقة بين التمرد والكراهية الحاسدة . ففى الثانية يعتمل الشر فى النفوس ويظل فى داخلها مكتوما ، معبرا عن عجز وقصور لا مخرج منهما . أما التمرد فهو منطلق متحرر متغير ، يعبر عن فيض من القوة والطاقة . ومن جهة أخرى فإن التمرد لا تكتمل شروطه حيث تكون اللامساواة هائلة أو حيث توجد مساواة مطلقة . وإنما يمكن أن يقوم التمرد " فى

(*) الفكر المعاصر . العدد ٣ ، مايو ١٩٦٥ .

مجتمع تختفى فيه مظاهر التفرقة الواقعية الصارخة وراء المساواة النظرية " . ومن هذا كله يستنتج كامى أن " مشكلة التمرد لا معنى لها إلا فى حدود مجتمعنا الغربى "

وهكذا يتخذ فعل التمرد عند كامى منذ البداية معنى يصبح فيه وقفا على مجتمعات الغرب فى القرنين الأخيرين من تاريخها فحسب . ويفسر التاريخ السابق كله على نحو تصبح فيه الثورات القديمة العهد تعبيرا عن أى شىء سوى التمرد الأصيل . كذلك ينظر إلى المجتمعات الأخرى كلها ما عدا المجتمع الغربى ، على أنها عاجزة عن بلوغ مرحلة التمرد . وسواء أكان هذا راجعا إلى عجز كامى نفسه عن التوغل فى روح هذه المجتمعات غير الغربية ؟، أو إلى نوع من التعصب اللاشعورى للحضارة التى ينتمى إليها ، فمن المؤكد أن نظرته هذه ، التى يستهل بها كتابه عن التمرد ، نظرة تفتقر إلى الموضوعية وسعة الأفق .

* * * *

فى عصرنا هذا لم يعد التمرد ، فى رأى كامى ، تمرد العبد على سيده ، ولا تمرد الفقير على الغنى ، وإنما أصبح تمردا ميتافيزيقيا ، أعنى تمرد الإنسان على وضعه وموقفه الإنسانى ذاته . فالتمرد الميتافيزيقى هو احتجاج على أوضاع الإنسان وعلاقته بالكون ، وهو تأكيد لفردانية الإنسان وإنكار للأخلاقية . وهو سعى إلى تأكيد الذات إزاء عوامل اليأس ومظاهر الموت ، ولكن على مستوى إنسانى شامل ، لا على المستوى الفردى وحده . . هذا التمرد الميتافيزيقى يشجع على " الجريمة " – أى على مظاهر القسوة والتنكيل والقتل التى يحفل بها عصرنا الحاضر ، والتى بلغت قمتها فى الفاشية والنازية . فهل يتمثل عند المركيز دى ساد الذى حبذ الجريمة صراحة . وفى أدب دستويفسكى يظهر دفاع عن النظرة العدمية التى يصبح فيها " كل شىء مباحا " وضمنه الجريمة بطبيعة الحال . وأخيرا ، فإن نيتشه لم يكن من دعاة الجريمة صراحة ، ولكنه دعا إليها ضمنا حين جعل مثله الأعلى هو " الإيجاب والتأكيد " . فقبول المصير ، بكل ما فيه من خير وشر ، ينطوى ضمنا على قبول الجريمة .

وقبل أن ننتقل إلى مرحلة أخرى فى تفكير كامى فى هذا الموضوع ، يجدر بنا أن نشير إلى مجموعة المقدمات الباطلة التى ارتكز عليها فى آرائه السابقة . فهو يفترض أن تمرد العبد على السيد ، والفقير على الغنى ، قد انتهى عهده مع إن هذا التمرد مايزال قائما ، بل أنه هو الشكل الرئيسى للتمرد فى عصرنا هذا ، وهو الذى يضفى على كل شكل آخر من أشكال التمرد فى أيامنا هذه طابعه المميز . أما التمرد الميتافيزيقى للإنسان على وضعه وموقفه ، ومركزه فى الكون ، فقد كانت دواعيه منذ أقدم العصور قائمة على الدوام ، لأن وضع الإنسان من الوجهة الميتافيزيقية لم يتغير فى شىء . وإذا كان هذا النوع من التمرد قد ازدهر بصورة خاصة فى الفترة التى تحدث عنها كامى ، فلابد أن ذلك راجع إلى أسباب غير ميتافيزيقية- أعنى أسبابا تتعلق بطبيعة الحياة فى القرنين الأخيرين على وجه التحديد . أما الأمثلة التى ساقها كامى للتمرد الميتافيزيقى ، وأهمها " ساد " ودوستويفسكى ونيتشه ، فلن نقف عندها طويلا ، وإنما يكفينا أن نشير إلى أنه لم يستخلص من تفكير دستويسفكى أو نيتشه إلا الدلالة السلبية فحسب ، أعنى التشجيع على ما يسميه " بالجريمة " ، مع أن جزءا كبيرا من أفكارهما كان موجها فى الواقع إلى الحيلولة دون وقوع " جرائم " أكبر .

* * * *

على أن كل تمرد ينتهى إلى ضده ، وذلك عندما يتحول التمرد إلى " ثورة سياسية " تدعم سلطة الدولة وقوتها . فالنمو الغريب المرعب للدولة الحديثة يمكن أن يعد نتيجة منطقية لمطامع فلسفية واقتصادية غير منظمة ، بعيدة عن الروح الحقيقية للتمرد ، ولكنها تؤدى مع ذلك إلى بعث الروح الثورية المميزة لعصرنا . فالأحلام التنبؤية عند ماركس ، والتنبؤات المبالغ فيها عند هيجل أو نيتشه ، قد انتهت بعد أن قوضت أركان مدينة الله ، إلى تشييد دولة قائمة على العقل أو على نقيضه ولكنها فى كلتا الحالتين كانت مبنية على الإرهاب .

وعلى ذلك فالثورة فى رأى كامى نتيجة منطقية لا مفر منها للتمرد ، وعلى حين أن التمرد هو فى حقيقته موقف ذهنى أو عقلى فحسب ، فإن الثورة إنما هى

تطبيق غير سليم لمفاهيم التمرد ، أى إلى تقييد الحرية بدلا من توسيعها . وهنا أيضا ينطوى تفكير كامى على مقدمات ينبغى التنبيه إليه حتى لا ينساق الذهن فى تيارها دون تمييز . فهو يفترض أن قوة دعم الدولة شر فى جميع الظروف . وصاحب هذا الرأى لابد أن يكون ذا ميول فوضاوية ، وبالفعل نجد كامى يبدى اهتماما كبيرا بشخصية باكونين ، داعية الفوضوية الأكبر ، ويبدى عطفا حقيقيا على الفوضويين من أمثال كيلاييف ، أولئك الذين يقتلون ويموتون دون أن يسعوا فى أية مرحلة فى حياتهم إلى إقامة دولة أو دعمها . فهؤلاء فى نظره هم " المتمردون " الحقيقيون ، الذين يرفضون تجميد أنفسهم فى نظام للحكم ، أو التنازل عن حريتهم فى سبيل الدولة . مع هؤلاء يتعاطف كامى ، وفى هذا الإطار الذى تجاوزه التاريخ المعاصر إلى غير رجعة يدور تفكيره .

* * * *

وعلى أساس هذا الفهم لطبيعة الثورة، فى علاقتها بالتمرد الأصيل الذى نبحث عنه ، يحكم كامى على الثورات السياسية التى عرفها الغرب فى القرنين الأخيرين . فالثورة الفرنسية عندما قتلت الملك ، كانت فى واقع الأمر قضاء على الآلهة ، وتحريرا للإنسان من ربقتها ، لأنها قضت على " فكرة " الملك ، أى على رمز السلطة الإلهية . وهكذا لا ينظر كامى إلى هذه الثورة الحاسمة إلا من خلال هذه الصورة الرمزية ويتجاهل أبعادها الاجتماعية الهائلة الأخرى . إن لويس السادس عشر ، فى واقع الأمر ، ولم يكن أول ملك يقتل ، ولكنه كان أول ملك تقتله الجماهير ، والثورة ذاتها لم تكن أول محاولة لتغيير نظام الحكم بالقوة ، ولكنها كانت أول محاولة ناجحة قامت بها جموع شعب مضطهد جائع للاستيلاء على السلطة ، وإقرار حكم مبنى على قيم جديدة . وحين يستعرض المرء أمام ناظريه مجموعة الأحداث الضخمة التى صاحبت قيام هذه الثورة ، ينبغى أن يكون أقل الأمور شأنا بالنسبة إليه صورة قتل الملك بوصفه رمزا للسلطة الألوهية ، وإنما الواجب أن تحل محلها صورة الملك من حيث هو رمز لطبقة اجتماعية ظلت تتحكم فى التاريخ الغربى كله حتى ذلك الحين . فالدلالة الاجتماعية لمقتل الملك ، ولاستيلاء الطبقة الدنيا – لأول مرة

– على مقاليد الحكم ، ولو بصفة مؤقتة ، هي أبرز الصور التي توحي بها الثورة الفرنسية ، أما الصورة التي استحوذت على تفكير كامي ، فأهميتها ثانوية إلى حد بعيد .

على أن كامي لا يكتفي بذلك في حكمه على الثورة الفرنسية ، بل أنه ينظر إلى قتل الملك على أنه رمز " للجريمة " . فهو في رأيه دليل على التطرف الذى يصيب الإنسان عندما تتحول روح التمرد فيه من حالة ذهنية إلى ثورة سياسية . ومن المؤكد أن هذا الحكم على قتل الملك بأنه رمز للجريمة ، ومظهر للتطرف لا يصدر إلا عن ذهن يتجاهل كل المظاهر الأخرى " للجريمة " قبل قتل الملك : أعني الاستبداد السياسي والظلم الاجتماعي ، والفقر والجوع والمرض ، وكل ما كان يعانيه الذين قتلوا الملك من ويلات ، وما وقع عليهم من جرائم حقيقية ، تفوق تلك التي أصابت الملك ، وكل ضحايا الثورة الفرنسية ، الظالمين منهم والأبرياء ، ألوف المرات . فأقل ما يمكن أن يحكم به على نظرة كامي هذه إلى الثورة هو أنها نظرة أرستقراطية محدودة أو ضيقة الأفق .

* * * *

ولكي نتابع تفكير كامي في النتائج التي ترتبت على " الجريمة " الأولى ، التي أذنت بانبثاق عهد الثورة السياسية في العصر الأخير ، علينا أن نتساءل : ما دلالة هذا الحادث الضخم ، حادث مقتل الملك ، أي القضاء على رمز السلطة الإلهية ، في مطلع الفترة التي سادتها روح التمرد ؟ لقد كان القضاء على السلطة الإلهية ، وبالتالي التحرر من قيود الدين ، ايذانا ببدء تحول ضخم ، ففي العصور الدينية يسود معنى الأزلية ، ويتضاءل تأثير التاريخ والزمانية . وإذن فقد كان مقتل الملك – وهو رمز السلطة الإلهية – إيذانا باستهلال عهد جديد ، اختفت فيه فكرة الأزلية ، وتحكمت فيه فكرة التاريخ . وفي ظل سيطرة " التاريخ " هذه استبيحت الجريمة وانتهى عهد المسالمة الذى ساد البشرية عندما كان كل شيء يقاس بمقاييس أزلية . ولا جدال في أن تفكير كامي في هذا الصدد يبدو غامضا ، وربما استغلق تماما على الفهم ، إن

لم نوضح معنى " التاريخ " عنده ، ونحدد طبيعة الارتباط الذى يقول به بين التاريخ وبين سيطرة العنف على سلوك البشر .

إن اختيار الإنسان للتاريخ يعنى اختيار للعدمية الأخلاقية . ففى ظل الأزلية كان كل شىء يخضع لقواعد محتمة لا يضل الناس طريقهم إليها . أما فى ظل التاريخ ، فإن صرامة الحركة الزمانية تجرف أمامها كل شىء . وهكذا يصبح الهدف هو " الفعل " ، بلا قواعد ولا مبادئ أخلاقية ، وعندما أصبح التاريخ هو المسيطر على أذهان البشر ، فى القرن التاسع عشر ، أصبحت روح التمرد فيهم تستهدف الفعل المطلق ، دون أن يحدها حد أو يقف فى وجهها عائق .

ولقد اتخذت سيطرة التاريخ شكلين ، أدى كل منهما إلى نوع مختلف من " الجريمة " . فالتاريخ إما أن ينظر إليه على أنه قوة عاقلة ، أو على أنه قوة لا عاقلة . فى الحالة الأولى أدى التاريخ إلى الثورة الشيوعية ، وفى الثانية إلى النازية .

فبفضل تأثير هيجل ، أصبح ينظر إلى العقل على أنه القوة المحركة للتاريخ. وترتب على ذلك سيادة النزعة المادية العلمية والنزعة الإلحادية واللاأخلاقية ، ووضعت للتاريخ غايات حددها العقل مقدما ، ثم أصبح كل شىء يستباح فى سبيل تحقيق هذه الغايات . وهكذا تم التحالف بين هذه النزعة العقلية فى تفسير التاريخ ، وبين الحركة الثورية التى قادها مثقفو القرن التاسع عشر ، والتى كانت قبل ذلك الحين حريصه كل الحرص على الارتباط بأصلها الأخلاقى المثالى . وكانت سيطرة أفكار هيجل بما فيها من معقولية تاريخية صارمة ، على هذا الاتجاه الثورى ، وتحويلها إياه من منابعه النقية إلى تاريخ العنف ، إيذانا بانتصار الأيدلوجية الألمانية، التى سارت فى طريق التطرف حتى بلغت قمتها فى الثورة الشيوعية الروسية فى القرن العشرين . " فالقيم لا توجد إلا فى نهاية التاريخ . وإلى أن يأتى ذلك الحين ، لا يوجد معيار ملائم يبنى عليه أى حكم للقيمة ، وإنما ينبغى أن يسلك المرء ويعيش من أجل المستقبل . وهكذا تصبح كل أخلاق مؤقته ." وإذن فالخطر الأكبر ، الذى فتحت أبوابه على مصراعيها بفضل تعاليم هيجل ، هو أن نعهد إلى التاريخ وحده بمهمة خلق القيم وإقرار الحقيقة . " فعندما يكون من المستحيل فهم أى شىء

بوضوح قبل أن تظهر الحقيقة فى ضوء باهر ، عند نهاية الزمان ، فعندئذ يصبح كل فعل مستباحا ، وتصبح السيادة للقوة لا ينافسها شيء " .

ويعتقد كامى أن النازية بدورها نتيجة لسيادة فكرة التاريخ على تفكير الإنسان المعاصر ، وأن تكن تنظر إلى التاريخ على أنه قوة لاعاقلة . " فهتلر " هو التاريخ فى أنقى صوره . ذلك لأن هتلر كان يمجد الفعل المحض ، دون أى أساس أو أى مبدأ يستهدف ذلك الفعل . وما كانت حياة هتلر ، بوصفه حاكما ، إلا سلسلة من الأفعال ، ومن الحركة المتصلة ، التى لا تتخذ لنفسها أى هدف فالنازية عدم محض : بلا أفكار ، ولا أهداف ، وإنما هى سلسلة من " الأفعال " الوحشية فحسب ، ومنذ بداية هذه الحركة ، لم تكن قد رسمت لنفسها خطة محددة ، بل كانت تنتقل من فعل إلى فعل ، ومن نجاح إلى نجاح ، غير هادفة إلى شيء سوى المزيد من المغامرات فحسب . وفى ظل هذه العدمية المطلقة عاشت النازية حياتها وهى تتصور التاريخ على أنه قوة لا عقل فيها ولا هدف لها ، قوة أشبه بالسيل الجارف ، الذى ينطلق وينطلق ، ويهدم فى طريقه كل شيء ، دون غاية توجهه أو خطة تتحكم فى مساره .

ومن هنا كانت النازية ، فى رأى كامى ، هى التاريخ فى صورته الخالصة : أى من حيث هى فعل محض لا عقل له ولا غاية من ورائه .

وإذن ، فسواء أنظرنا إلى التاريخ على أنه يستهدف غاية أحكم وضعها ، ويسير بقوانين عقلية صارمة نحو هدف محدد ، أم نظرنا إليه على أنه قوة لاعقلية تستهدف الفعل بلا معنى أو غاية ، فنحن فى الحالتين واقعين فى قبضة الإرهاب : فالتاريخ المعقول يفرض علينا إرهاب الغاية التى يسعى لتحقيقها بأى ثمن ، ويستبيح فى سبيل بلوغها أى شيء ، وينظر إلى مسلكنا الذى يعبر به الهوة بيننا وبين الهدف النهائى على أنه مجرد مرحلة انتقالية ينبغى أن نستحل فيها لأنفسنا كل إرهاب وطغيان من أجل تحقيق هدف التاريخ . والتاريخ اللامعقول ، من حيث هو فعل محض ، أشبه بجسم ضخم لا رأس له ، وفيه يستوى كل شيء طالما أنه يطلق طاقتنا الكامنة ، التى تسير فى طريق أهوج لا مكان فيه للمبادئ أو القيم . وبالاختصار

فسيطرة التاريخ تعنى الوقوع فى قبضة الإرهاب سواء أكان هذا الإرهاب عقليا منظما مخططا ، أم كان لا عقليا متخبطا أهوج .

على هذا النحو إذن يبدو التاريخ لكامى : قوة طاغية تستخدم الثورة السياسية أداة تسحق بها الإنسان ، وتقضى بها على روح التمرد الأصيلة فيه ، أى على سعى الإنسان إلى التحرر، واحتجاجها على الطغيان فى كل صوره . . فالتاريخ يعنى العبودية ، وسيطرته على الإنسان فى القرنيين الماضيين هى التى أدت إلى استباحة " الجريمة " واستفحالها ، ومنذ اللحظة التى قضى فيها الإنسان على الآلهة ، وأنهى عهد " الأزلية " ، واختار بدلا منها أن يخضع لحكم التاريخ ، منذ هذه اللحظة شهدت الإنسانية جريمة تلو الأخرى ، وأصبح القتل هو وسيلة الإنسان الكبرى للتعبير عن نفسه .

* * * *

هذه الخواطر التى دارت فى ذهن كامى عن معنى التاريخ هى فى رأيى سلسلة متصلة من المغالطات ، وبعضها مقصود وبعضها غير مقصود ، لكنها كلها تنم عن فكر يفتقر إلى الموضوعية ، توقعه حيزاته فى أخطاء لا حصر لها .

فهل بدأ عهد الجريمة ، وعهد استباحة القتل على نطاق عالمى شامل ، منذ اللحظة التى قوض فيها عرش الأزلية الدينية لتحل محلها تاريخية الإنسان ؟ وماذا نقول عن جرائم محاكم التفتيش ، وغيرها من الجرائم الرهيبة التى كانت ترتكب على أوسع نطاق ، وكلها باسم الدفاع عن الأزلية ودعم سلطة الدين ؟ وهل كانت جرائم النخاسين وهم يختطفون العبيد وينقلونهم إلى المزارع الأمريكية ، ليعملوا بلا أجر - هل كانت هذه جرائم ارتكبت فى ظل سيطرة التاريخ ، أو روح الثورة التاريخية ؟ من المؤكد أن القتل ، والجريمة ، قد ارتكبا على نطاق واسع منذ أقدم العهود ، دون أن يكون لعهد سيطرة التاريخ أدنى تأثير فى نشرها . صحيح أن كامى يفرق بين الجريمة الحديثة وبين الجرائم السابقة ، على أساس أن الأولى تتم عن رؤية وتدبير ، وأنها محسوبة ومنظمة ، على حين أن الجريمة السابقة كانت انفعالية هوجاء فحسب . ومع ذلك فإن هذه التفرقة تسقط حالما نفكر فى طبيعة " الجريمة " فى العصور الوسطى الأوربية مثلا : فهناك كان القتل يرتبط بالقداسة ، وكان يتم بناء

على أحكام ومبررات " منطقية " تصدر من أعلى السلطات . فالتاريخ إذن ليس مسئولا على الإطلاق عن الجريمة المدبرة ، بل هو وريثها منذ أقدم العهود . وفضلا عن ذلك ، فليست الجريمة هي القتل وحده ، حتى لو كان ذلك القتل جماعيا ، بل أن هناك أنواعا من الجرائم لا تقل قسوة عن القتل ، ترتد كلها إلى الظلم الاجتماعى والاستغلال الاقتصادى . وبهذا المعنى الأخير يكون عصر سيطرة التاريخ هو العصر الذى بذل فيه الإنسان أولى محاولاته للتخلص من " الجريمة " بمعناها الواسع .

ومن جهة أخرى ، فإن مفهوم " التاريخ "عند كامى مشوه إلى حد بعيد . ذلك لأنه يحمل التاريخ بمعنييه المعقول واللامعقول ، أوزارا هو منها براء . فاللامعقولية عند النازية ، من حيث هى فعل محض ، وسلسلة لا تنتهى من المغامرات الهوجاء ، لا صلة لها بمعنى التاريخ على الإطلاق . ولم تكن النازية جزءا من تلك الحركة التى استهدفت إقامة مملكة الإنسان على الأرض ، بل إن الفلسفة النازية كانت تتضمن عنصر الأزلية ، وتدعى الدفاع عن القيم الدينية ، وتؤكد أنها ستقيم عالم يدوم إلى الأبد . أما المعقولية التاريخية عند هيجل وتلاميذه ، مثل ماركس ، فلم تكن تتضمن أية دعوة إلى استباحة كل شىء من أجل تحقيق غاية التاريخ : ذلك لأن فكرة " نهاية التاريخ أو غايته (ولنلاحظ أن كامى فى هذا الصدد يتلاعب بمعنيين لكلمة fin التى تعنى الغاية بمعنى الهدف ، وتعنى النهاية أيضا) هذه الفكرة هى ذاتها تناقض فى الألفاظ ، لأن التاريخ من حيث هو ظاهرة متطورة دائمة الحركة لا يقبل غاية يتوقف عندها . قد تكون هذه غاية لمرحلة معينة فى التاريخ ، ولكنها لا يمكن أن تكون حدا نهائيا تتوقف عنده حركة التاريخ . ومن جهة أخرى ، فإن ما يسميه كامى باستباحة كل شىء فى سبيل تحقيق هذه الغاية ، ما هو إلا السعى إلى قهر العقبات التى تحول دون تطور المجتمع نحو تنظيم إنسانى أفضل.

* * * *

وإذن ، فكل تحول للتمرد إلى ثورة سياسية تاريخية هو فى رأى كامى انتكاس لروح التمرد الأصيلة فى الإنسان ، وارتداد من الرغبة فى التحرر إلى الوقوع فى براثن الطغيان والاستبداد . فما الذى يفعله المتمرد الحر إذن ؟ يجيب كامى

على هذا السؤال بقوله : " لو كان للمتمرد أن يشيد فلسفة ، لكانت هذه فلسفة الحدود ، والجهل المحسوب ، والمخاطرة . فمن لا يعرف كل شيء لا يستطيع أن يقتل أي شيء . إن المتمرد بدلا من أن يجعل من التاريخ قوة مطلقة ، يرفضه ويعترض عليه باسم مفهوم يكونه عن طبيعته الخاصة . وهو يرفض موقفه ، وهذا الموقف تاريخي إلى حد بعيد . . ومن المؤكد أن المتمرد لن يستطيع أن ينكر التاريخ المحيط به : فمن خلاله يسعى إلى تأكيد ذاته . غير أنه يشعر إزاءه بمثل ما يشعر به الفنان إزاء الواقع الذي يواجهه : فهو يزدريه دون أن يهرب منه " .

فالخلاص من المشكلات التي جلبها علينا طغيان التاريخ إنما يكون إذن في " الاعتدال " : أي نبذ التطرف الذي يدعي معرفة كل شيء ، والذي يحدد لكل شيء غاية ثم يستبيح لنفسه كل شيء في سبيل بلوغها ، ولابد للمتمرد أن تكون له حدوده ، ويعود إلى الأصل الروحي الذي استلهمه في البداية . والواقع أن كامي يمجد فكرة " الاعتدال " أعظم التمجيد ، ويرى أنها هي ما يحتاج إليه الإنسان المعاصر حقا . وهو في هذا الصدد يضع تقابلا بين روح البحر الأبيض المتوسط ، بما تتسم به من اعتدال وسعة أفق ، وبين الروح أو الأيديولوجية الجرمانية ، بما تتسم به من تعصب وتطرف . وعلى حين أن كثيرين يتوهمون أن التمرد نقيض الاعتدال ، فإن كامي يؤكد أن المتمرد الحق هو ذاته المعتدل : فهو يأبى أن يؤله ذاته ، أو أن يمضي في أي شيء إلى حد التطرف ، وهو لا يصل أبدا في تمسكه بوجهة نظره ، أو في ادعائه المعرفة ، إلى حد السعي إلى القضاء ماديا على كل من يخالفه ، أو يقف في وجه آرائه .

وبهذا المعنى يمكن القول بأن كتاب " المتمرد " بأسره إنما هو رد فعل على النظريات " الشمولية " في الأيديولوجيات المعاصرة . فمن السهل على الإنسان في عصرنا هذا أن يكون متطرفا ، وأن ينحاز بكل عنف إلى طرف معين ويعادي الأطراف الأخرى . ويحاربها بكل ما يملك من قوة . ولكن أصعب الأمور هي أن يكون المرء معتدلا ، وأن يعيش داخل حدود تفرضها إرادته ، ويعرف هذه الحدود عن وعي ويلتزمها على الدوام . وكما احتج المفكر الدنمركي " سورين كيركجورد " على شمولية المذهب العقلي عند معاصره الألماني هيجل ، فإن كامي يعبر في كتابه

هذا عن احتجاج مماثل على الأيديولوجيات الموروثة عن هيجل ، والتى تأثرت بالفيلسوف الألمانى الكبير فى نظرته الشمولية إلى العالم . ذلك لأن الغاية القصوى لهذه الأيديولوجيات هى تحويل روح التمرد الأصيلة فى الإنسان إلى ثورة سياسية لا تعرف حدودا إلا ما تقتضيه حركة التاريخ . وفى سبيل ذلك يستحل كل شىء ، وتستباح " الجريمة " التى أصبحت الطابع المميز للسياسة المعاصرة .

ومن المؤكد أن روح " الاعتدال " التى يدعو إليها كامى ، لو كانت ممكنة فى عصرنا الحالى ، لكانت بالفعل شىء يستحق الإعجاب . غير أن التجارب العملية للثورات الحديثة أثبتت أن هذا " الاعتدال " مستحيل التحقيق فى كثير من الأحيان . فماذا يفعل الثائر حين يجد خصوم الثورة يسلكون مسلك الوحوش الضارية فى التنكيل بالأحرار ، وفى الدفاع عن مصالحهم الأنانية ، والوقف فى وجه كل اتجاه إلى التحرر ؟ وماذا يفعل الثائر حين توصد أمامه كل أبواب الاعتدال ؟ من المؤكد أن الجزء الأكبر من التطرف الذى يعيبه كامى على الثورات الحديثة إنما يرجع إلى طبيعة المقاومة التى تواجهها هذه الثورات ، لا إلى انحراف فى الثورات ذاتها ، وغالبا ما يكون التجاء الثائر إلى العنف أمر تمليه عليه طبيعة الخصم الذى يواجهه ، ويفرضه عليه هذا الخصم رغما عنه . أما الثائر نفسه فهو فى معظم الأحيان ذو نفس مفعمة بحب الإنسانية ، ولو وجد سبيلا يتسم بالاعتدال ، لتحقيق أهدافه النبيلة لما تردد لحظة واحدة فى أن يسلكه . . فالعنف إذن صفة طارئة عليه ، تفرضها عليه المقاومة التى يلقاها ، والشراسة الخصوم أنفسهم ، وفداحة الظلم الذى يتعين عليه أن يحاربه . وعلى أية حال فمهما اتصفت به تصرفات الثائر من قسوة ، فلن تكون قسوته هذه شيئا مذكورا بالقياس إلى فظاعة الأوضاع التى يثور عليها .

وبالاختصار ، فإن التجاء الثائر إلى العنف إنما هو التجاء إلى أسلوب فرض عليه فرضا . وهو فى قرارة نفسه يؤثر الاعتدال ويميل إليه ، ولكنه لو ظل يتخذه سبيلا إلى تحقيق أهدافه ، فى مواجهة خصوم خلت نفوسهم من كل روح إنسانية ، لكل فى ذلك مقصرا فى خدمة الرسالة التى آلى على نفسه أن يحققها ، ولما استطاع أن يحقق شيئا من مبادئ ثورته وتمرده الأصيل .

* * * *

" الحلم والواقع " لبردياييف (*)

*قد يكون فى وسع التفسيرات الاجتماعية التى تعلل ظهور مذهب فلسفى كالوجودية من حيث هو ظاهرة فكرية عامة تتمثل فى عصر معين ، ولكن هذه التفسيرات تعجز قطعا عن أن تعلل سبب إيمان هذا الشخص أو ذلك بالمذهب الوجودى . فتحمس شخص معين ، دون غيره ، للمذهب الوجودى ، هو أمر لا يعلله إلا التكوين الفردى لهذا الشخص ، والظروف الفردية التى مر بها فى حياته . ومن المؤكد أن مؤلف هذا الكتاب ، وهو الفيلسوف الروسى نيكولاسى بردياييف ، هو شخص توافرت له جميع الصفات التى تحتم على المرء ، إن كان مفكرا ، أن يسير فى الطريق الوجودى . والأهم من ذلك أنه يشعر شعورا تاما بوجود هذه الصفات فيه ، ويحللها ويعرضها بطريقة دقيقة فى كتابه هذا الذى هو ترجمة ذاتية لحياته ، وتحليل فكرى وفلسفى ونفسانى عميق لذاته فى نفس الوقت .

فالنزعة الفردية ، التى هى من أهم خصائص التفكير الوجودى ، تتمثل فى بردياييف منذ اللحظة الأولى لحياته : إذ أنه أرستقراطى النشأة ، عرف أفراد كثيرون من أفراد أسرته حياة الرهبنة . ويصف هو نفسه نزوعه وصفا دقيقا ، حتى لقد اعترف بأنه يكره التشابه العائلى ويكاد يراه أمرا مشينا (ص١٤) . وهو اعتراف غريب يكشف لنا عن نفسية بلغ من كراهيتها لأى عنصر مشترك بين الناس أنها تأنف من أن يكون الشخص شبيه بأخيه أو بأبيه .

(*) تعليق على كتاب Dream and Reality للفيلسوف الوجودى الروسى نيكولاسى بردياييف ، وهو ترجمة ذاتية لحياته .

مجلة الكتاب العربى ، العدد الرابع ، سبتمبر ١٩٦٦ .

ولكن ربما كان الأغرب من ذلك قول بردياييف أنه شعر منذ اللحظة الأولى لولادته بأنه نزل عالما غريبا عنه ، وأحس بالتصدع فى موقفه من العالم والحياة ، وخاض معاركه مع العالم " لا بوصفه إنسان يريد أو يستطيع أن يغزو هذا العالم ويخضعه لنفسه ، بل باعتباري شخصا يريد أن يحرر نفسه من هذا العالم ، ويرفض تسلط هذا العالم على حياة الناس . " (ص١١). وبعبارة أخرى فأنت تشعر من اللحظة الأولى أن نزعة بردياييف الفردية تصل إلى حد أنه يتمنى ألا يكون إنسانا يعيش فى عالم الناس ، وإنما كان يود لو كان مخلوقا ملائكيا أو شيئا آخر غير البشر . وليس هذا الذى نقوله مبالغة ، وإنما هو أمر يطالعك مرارا على صفحات الكتب . فهو ينفر من الجسد الإنساني ويقول : " وأنا أتمتع بجسد قوى ، حسن البناء ولكنى أشعر بنفور من وظائفه الفسيولوجية " (ص٢٣) ،ويقول أيضا : " إن احتياجات الجسد لم تبد لى ذات أهمية على الإطلاق " (ص٣٥) وهو يصف الجنس بأنه " غير صحى ، وغير نقى " وكذلك بأنه " دليل على الوضع الساقط للإنسان " (ص٧٥) ، ويلخص موقفه فى هذه المسألة كلها بقوله : " لم أشعر إطلاقا بأنى جزء من العالم الموضوعى ، أو بأننى أحتل فيه مكانا محددا أو مركزا معينا " . (ص٤٣) وهذا هو وضع الغرابة فى هذا النوع من الكتاب ، وهو أيضا موضوع الطرافة فى قراءة مؤلفاتهم . ذلك لأن من صفات الإنسان الحق أنه يود أن يعلو على إنسانيته ، غير أن الشخص السوى يفعل ذلك من خلال إنسانيته ذاتها ، أعن أنه يتجاوز الإنسان بقدرات الإنسان ذاتها ، أما الشواذ من ذوى النزعات الفردية فإنهم يرفضون الوضع الإنسانى بأكمله ، ويتمنون لو كان شيء أعلى من الإنسان . ولما كانت وظيفة كل فلسفة ، وكل نشاط روحى بوجه عام ، هى أن تحلل مشكلات الإنسان ذاته ، بكل جوانبه المادية والروحية ، الجسدية والعقلية ، وتحاول الإتيان بحلول تلائم الإنسان فى وضعه الحالى ، فإنا نستطيع أن ندرك إلى أى حد تبتعد الفلسفات الفردية المتطرفة عن الهدف الصحيح للفلسفة ذاتها . ومع ذلك فإن هذا الابتعاد ذاته من أسباب طرافة هذه الطريقة فى التفكير : فهى تمثل تجربة غير مألوفة يستمتع الإنسان بالاطلاع عليها حتى لو لم يكن يقبل كل ما فيها من مضمون فكرى

ويطبق بردياييف موقفه العام ، وأعني به " رفض العالم " ، على مختلف المجالات التي يندمج فيها . فهو أولا متباعد عن الحياة : " كنت أشعر دائما بأنني على مسافة مما يدعونه عادة بالحياة . والحق أنني أبغض تلك الحياة المزعومة بغضا إيجابيا " . (ص٣٣). وهو ثانيا متباعد عن الناس نفور منهم : " ولقد قطعت صلتي دائما بكل جماعة انتميت إليها ، ولم أستطع قط التكيف مع أي تجمع ، كما لم أتمكن إطلاقا من مجاراة التيار السائد حولي ، أو الخضوع لأي إنسان أو لأي شيء " . (ص٢٦). وعندما اندمج – رغما عنه – في تلك التيارات الاجتماعية العاصفة التي اجتاحت روسيا في الربع الأول من القرن العشرين ، تصارع في نفسه من المتناقضات ما جعل من المستحيل عليه أن يندمج في أية جماعة أو أي مذهب . فهو أولا أرستقراطي يعتز بأرستقراطيته : " ولا مناص من الاعتراف . . بأن طريقة الحياة الوحيدة التي خلقت لها هي حياة الجنتلمان الروسي الريفي ، فمازالت – بمعنى من المعاني – أعتز بهذه الحياة وأشعر بالحنين إليها حتى اليوم ، (ص٢٧). ولكن لديه من جهة أخرى ميولا اشتراكية حتمتها طبيعة العصر الذي عاش فيه . ولم يستطع بردياييف أن يتغلب قط على هذا التعارض بين النزعات المحافظة والارتباطات الإقطاعية ، وبين الميول التقدمية الاشتراكية في تفكيره . وفي هذا التعارض نمت شخصيته . وإليه ترجع مأساة حياته .

فهو من جهة عدو للثورة الشيوعية التي نفته من بلاده ، ولكنه من جهة أخرى لا يعطف على النظام القديم ، ويؤمن بأن ذلك النظام كان يجب أن يزول . وهو أثناء إقامته في ظل النظام الشيوعي ، يهاجم الشيعوية بعنف في سبيل الدين ، أو في سبيل حرية الروح بوجه عام : " فإذا كنت أعارض الشيوعية ، فما ذلك إلا على أساس حرية الروح ، لا لأني أرغب في الإبقاء على هذا النظام الاجتماعي أو السياسي أو ذاك " (ص٢٣٤). ومع ذلك ، فإن هذا الذي طرد من روسيا السوفيتية بسبب ميوله الدينية التي كان يدعو إليها علنا في كل اجتماع بقصده ، لم يشعر بالراحة في الاجتماعات التي كانت تقيمها الطوائف الدينية في المنفى (ص٢٥٥) . وبالمثل فإنه ، رغم كونه قد نفي لميوله اليمينية في السياسة ، يتحدى شعور

المهاجرين أو المنفيين اليمينيين بآرائـه اليسـارية ، ويقف منها موقفا مضادا معاندا ، فيقول أن : " الموقف الذى اتخذته الغالبية العظمى مـن المهاجرين يجعل الاتجاه نحو اليسار بالنسبة إليها لا يزيد عن كونه مجرد احترام أولى للذات " (ص٢٧٠) .

وهذه الفقرة الأخيرة تكشف عن صفة أساسية فـى شخصيته ، هـى المخالفة لأجل المخالفة : فهو مع الماديين متدين ، ومع المتدينيين مخالف للديـن . وهـو بالنسبة إلى عائلته المحافظة الرجعية ثائر سياسى ، وبالنسبة إلى الثوار محافظ رجعى. والذى يحدث عادة هو أن النقاد يصفون هذا النمط من الناس بأنه لا يريد أن يكون فى هذا الجانب أو ذاك ، وإنما يريد أن يكون نفسه فحسب . ومع ذلـك فـالأمر يصل ببردياييف إلى حد ألا يكون نفسه أيضا : فهو فى كل أوصافه لذاته يبدى عـدم الرضا عن نفسه ، ولا يفخر بشىء من خصاله ، وكتبه كلها لا تعجبه ، فيؤكد " أن شـيئا منـها لا يرضينى فى نهاية الأمر " ، فهو إذن شخص نافر حتـى مـن نفسـه . ولعل هـذا مـا يفسر قوله أن ميوله الحقيقية تتجه نحو الفوضوية (ص٣٠٧) ، وتأكيده ، قرب نهاية الكتاب ، أنه يجد نفسه " ممزقا " ولا يرى حلا قاطعا حاسما (ص٣١٢) .

فإذا حاولنا أن ننفذ إلى شىء من المضمـون الفعلى لتفكيره مـن وراء هـذا التمزق والتناقض الذى يحـل ، لوجدنـاه فكـرة أساسية تـتردد فـى كـل تعبير لـه عـن فلسفته الخاصة ، هـى فكـرة الحريـة . ومـن الطبيعـى ، بعـد كـل مـا رأينـاه عـن تكويـن بردياييف النفسى ومزاجه الشخصى ونظرته العامة إلى الحيـاة ، أن تكـون فكرتـه عـن الحرية فكرة غير مألوفة على الإطلاق . فهو أولا يحدد موقعها العام فى فلسفته فيقول: " فالحرية هى المصدر الأول للوجود وشرطه . ولقد وضعت الحرية بدلا مـن الوجـود فى أساس فلسفتى " (ص٥٥) . ثم يبدأ فى تحديد مفهوم الحرية عنده فيقول : " وقـد وجدت من نفسى الشجاعة فى الإعراض عن أشياء كثيرة فـى الحياة ، ولكننـى لم أتخـل مطلقا عـن أى شـىء باسم الواجـب أو خضوعـا للأوامر والنواهـى " . ففهمـه الخاص للحرية إذن يعد الخضوع للواجب قيدا ثقيلا يتنـافى مـع الحريـة الصحيحـة . ويبدو هذا الفهم غريبا من الوجهة الفلسفية إذا أدركنا أن فيلسوفا مثل كانت يـرى أن الحريـة تتمثـل أوضـح مـا تكـون فـى أداء المـرء للواجـب ، ويضـع مجـال الواجـب

والحرية فى مقابل مجال الطبيعة والحتمية . ويزداد العجب إذ أدركنا أن بردياييف ، الذى ينـادى بحرية بعد أداء الواجب عبودية بالنسبة إليها ، ومن أشد المعجبين بكانت ، وبتمييزه الأساسى بين نظام الطبيعة ونظام الحرية .

وهو ينزع عن الحرية أى مضمون سياسى أو اجتماعى . فالحرية عنده " ليست ديمقراطية بل أرستقراطية . (وهى) لا تعنى الجماهير الثائرة وليست ضرورية لها ، بل إن عبء الحرية أثقل من أن تتحمله تلك الجماهير . والوجود الإنسانى خاضع لرمزى الخبز والحرية ، ممزق بهما ، والثورات فى أغلب الأحيان ترفض الحرية باسم الخبز " (ص٢٢٣) . ولا مفر لى هنا من أن أتساءل : لماذا نضع هذا التقابل الأساسى بين الخبز والحرية ؟ أليس الخبز ذاته حرية – أعنى تحرر من الجوع ، وهو أول أنواع التحرر ، والشرط الذى لا غناء عنه لاكتساب أى نوع آخر من الحرية ؟ وما قيمة الحرص على حرية الثقافة وحدها إن لم يكن الخبز موجودا ، أعنى إذا كانت الأغلبية جائعة ؟ لنفرض أن مثقفا مخلصا خير بين هذا الأمر وذاك ، فأيهما ينبغى عليه أن يختار ؟ إن أفضل الأمور ، بطبيعة الحال ، هو الجمع بين الحريتين ، ولكن ينبغى أن نذكر على الدوام أن الخبز ليس مضادا للحرية وإنما هو شرطها الأساسى ، وأن على المثقف أن يحارب فى سبيله مثلما يحارب فى سبيل أية حرية أخرى .

ومن الطبيعى ، مادامت هذه هى طريقة بردياييف فى فهم فكرة الحرية ، ألا يجد مكانا لنفسه بين كل جماعات الثائرين الذين نادوا بشعار الحرية فى أوائل القرن العشرين . والواقع أن كتابه هذا وثيقة هامة فى تاريخ الفترة التى سبقت الثورة الروسية ، وكذلك الأعوام الأولى من هذه الثورة . صحيح أن هذه الوثيقة قد كتبها شخص له ميول فردية واضحة ، ولكن الأهم من ذلك أنه شخص شارك فى الأحداث ذاتها إلى حد ما ، كتب بإخلاص وأمانى يندر أن يكتب بهما من شهد تلك الأيام العصيبة من تاريخ روسيا الحديث . ولا أدل على ذلك الإخلاص من شعور الحنين الذى يظهر فى كتابه بصورة ضمنية مستترة ، والذى يأبى أن يعلنه فى ذلك الكتاب جهرا – أعنى الحنين إلى بلاده ، والرغبة الخفية فى مشاركتها مصيرها أيا

كان ، وولائه لهذه البلاد أيام محنتها أثناء الهجوم النازى ، على عكس معظم المهاجرين الروس ، ونفوره الواضح من التعقيدات النفسية التى تتحكم فى سلوك هؤلاء المهاجرين .

ومع ذلك فإن بردياييف لم يكن من النوع الذى يقبل أن تستقر الأمور فى أى موضع ، حتى لو كان وضعا ثوريا تمناه هو ذاته منذ البداية ، إن فى نفسه عنصرا فوضويا اعترف به هو ذاته حين قال : " إن ميولى الكامنة فى أعماق نفسى تتجه نحو الفوضوية " (ص٣٠٧) . وهذه الميول الفوضوية تجعله ينزع إلى المضى فى الثورة إلى ما لانهاية ، ويرى أن الثورة التى تنجح شىء مناقض لذاته : لأنها تصبح نظاما قائما ثابتا ، وتفقد طبيعتها من حيث هى ثورة . ولكن الشىء الذى فاته هو أن الثورة المستمرة بدورها متناقضة لذاتها : إذ أنه سيتعين عليك أن تثور على ما كنت تتخذه فى البداية هدفا ومثلا أعلى تسعى إلى تحقيقه . إنه يود أن يثور على كل نظام ، حتى لو كان ذلك الذى دعا إليه طوال حياته ، إذ أن لديه ميلا شخصيا إلى التمرد على كل ما هو ثابت : " وقد انبثق الدافع الثورى عن عجز فطرى عن الخضوع لنظام العالم ، والانصياع لمطالبه . فلهذا الدافع إذن دلالة شخصية فى المقام الأول ، لا دلالة اجتماعية . لقد كنت معنيا بثورة الشخص الإنسانى ، لا بثورة الشعب أو الجماهير " ٠ص١١٣) . وهو يزيد فكرته هذه إيضاحا فيقول : " كل ثورة سياسية تنهار بسبب انتصارها نفسه ، فلابد أن يكون موضوع الثورة الحقيقية هو الإنسان ، لا الجماهير أو السلطة السياسية . والثورة الشخصية هى وحدها التى يمكن أن تسمى ثورة " . ولكن كيف يترجم هذا الكلام إلى لغة الناس والمجتمع ؟ وماذا تكون قيمته إذا حاولنا أن نطبقه على مستوى الشعوب أو الدول ؟ ألا يرحب أكثر الناس رجعية بهذا الرأى الذى يريد أن يحصر الثورة فى نفس الفرد وحده ، ولا يقبل أن مظهر اجتماعى أو جماهيرى من مظاهرها ؟ لا شك أن هذه الآراء كانت كفيلة باسعاد قيصر روسيا إلى أقصى حد ، لو كانت هى التى طبقت بالفعل ، فالثورة الفردية قد لا تتعارض قط مع الرجعية الاجتماعية ، وهى دعوة لا تقبل الترجمة إلى لغة المجتمع .

على أن أكمل تعبير على موقف بردياييف من العالم ، هو ما يسميه بنزعته الأخروية . فالقوة الدافعة الأولى إلى هذه النزعة هى شعور بالسخط على العالم والسأم منه : " أهذا العالم الساقط المنكوب . . يمكن أن يمتلك واقعا صادقا أصيلا ؟ أليس الإنسان مدفوعا بطبيعة الأشياء نفسها للبحث عن واقع يعلو على هذا العالم ؟ " وهكذا ترتبط النزعة الأخروية والدينية برفض أساسى للعالم ، وبإحساس قوى بأنه لا يجد لنفسه مكانا فيه ، وهو إحساس ولده الإخفاق فى التكيف مع أى وضع وأى مذهب . فمن الطبيعى أن يلجأ ذلك المغترب فى هذا العالم ، إلى عالم آخر يلوذ به ويركز أفكاره فيه ، ويتخذه مهربا من كل ما يراه فى عالمنا من " الحقد والقسوة والأنانية " (ص٢٨٦) .

إن عنصر الطرافة والتشويق فى هذا الكتاب هو أنه وصف بليغ دقيق ، وتحليل بارع ، لنفسية شخص أخفق تماما فى التكيف مع أسرته ، ومجتمعه ، وعصره ، بل مع الحياة ذاتها . ولقد ذكرت من قبل أن فى كتاباته شواهد تدل على أنه كان يتمنى ألا يكون إنسانا ، ويود فى قرارة نفسه لو كان ينتمى إلى عالم يعلو على عالم الإنسان . ومع ذلك ففى نفسيته عنصر يصعب تحليله ، وهو حبه للحيوانات ، الذى وصل إلى حد بكائه بشدة عند موت قطه الأليف . وموضع الغرابة هنا أن يتمثل هذا الحب الهائل للحيوان لدى ذلك الذى كان يكره الجسد ووظائفه الفسيولوجية وينفر منها أشد النفور . ولكن ربما كانت هذه الظاهرة تخضع لنفس التعليل : أعنى كراهيته لعالم الإنسان ، ورغبته فى الهروب منه إلى مستوى أعلى أو مستوى أدنى من مستويات الحياة .

* * * *

أفق جديد للفلسفة (*)

(سوزان لانجر والفلسفة الوضعية)

*لا يتمثل تقدم التفكير الفلسفي في كشف حقائق جديدة ، بقدر ما يتمثل في إلقاء ضوء جديد على الحقائق الموجودة المعروفة من قبل . ذلك لأن قدرة الفلسفة لا تمتد إلى مجال الخلق والإبداع ، بقدر ما تنصب على التحليل والتفسير والفهم . وإذا كانت عهود التفكير الفلسفي القديمة والوسيطة قد أخطأت في شيء ، فإنما كان خطؤها في عدم إدراك هذه الحقيقة الأساسية ، بحيث توهمت أن الفكر وحده قادر على أن يخلق بقواه الخاصة معرفة جديدة ، وظنت أن العقل إذا مارس فاعليته على ذاته وحدها – في التفكير الفلسفي المجرد – كان كفيلا بأن يستخلص من ذاته علما كافيا بالعالم . على أن انتهاء هذه العهود الغابرة إيذانا بارتداد العقل إلى صوابه ، وبإدراك الفلسفة لحدودها ولطبيعته الحقة ، وهي أنها ضوء كشاف يلقيه العقل على ظواهر كانت موجودة من قبل ، أو استمدت من أحد المصادر المتعددة للتجربة البشرية .

*ومنذ ذلك الحين ، اعتادت أذهاننا أن تقيس كل فلسفة جديدة تبعا لقدرتها على تفسير جوانب متعددة من الجوانب البشرية ، أو على إلقاء الضوء على مظاهر متباينة للنشاط الإنساني .

(*) الفكر المعاصر . العدد الأول ، مارس ١٩٦٥ .

*وهكذا توجه الفلسفة في كل عصر أسئلتها ، وتحدد مشكلاتها ، على النحو الملائم لذلك العصر ذاته . أما ردودها على هذه الأسئلة ، أو حلولها لهذه المشكلات، فليست في واقع الأمر " لب " فلسفة العصر .

إن طريقة وضع المشكلة وصياغتها – أعني طريقة النظر إلى الحقائق المعروفة من قبل – هي التي تحدد روح الفلسفة ، وتعبر عن عبقرية العصر . وقد تظل المشكلة الفلسفية واحدة على مر عصور متعاقبة ، ولكن طريق التساؤل ، واتجاه الذهن الباحث عن حل لها ، تختلف من عصر إلى آخر ، ويعبر اختلافها هذا عما هو أصيل في روح كل عصر .

فلكل فترة رئيسية من فترات التفكير الفلسفي أفكارها الخصبة القادرة على التوليد . وهذه الأفكار ليست حلولا للمشكلات ، وإنما هي الإطار الذي تصاغ فيه المشكلات وتحدد خلاله معالم تفكير الفيلسوف . ففي العهد اليوناني منذ سقراط ، كانت فكرة " الغائية " و " الخير الأقصى " هي المحور الذي يدور حوله التفكير : ولم تكن هذه الفكرة تمثل إجابة محددة على الأسئلة التي تطرأ على ذهن الفيلسوف في خوض المشكلات ويوجه حلولها . . وفي العصر المسيحي كانت معاني الخطيئة والخلاص واللطف الإلهي – مثلما كانت معاني العقل والنقل ، والحكمة والشريعة في العصر الإسلامي – هي التي تلهب في الفلاسفة حماسة التفكير ، وعن طريقها صيغة المشكلات صياغة جديدة ، واكتسبت الحقائق المعروفة لونا لم يكن معهود من قبل ، وكان من الضروري أن تتأثر الحلول بهذه الوجهة الجديدة التي سار فيها العقل بفضل هذه الأفكار السائدة . وفي العصر الديكارتي أصبحت المشكلات تصاغ من خلال فكرة الذات والموضوع ، وثنائية الفكر والامتداد ، والتجربة الباطنة والظاهرة ، وسارت الفلسفة تنوعيا لهذه النغمة السائدة ، أو عزفا على هذا الوتر الرئيسي .

* * * *

فما هي الأفكار التوجيهية السائدة في العصر الحالي ، وما هي القوالب الجديدة التي يشكل بها الإنسان تجاربه المألوفة في هذا العصر ، لكي يمارسها على

نحو يتلاءم مع طبيعة حياته الجديدة ؟ حول هذا الموضوع يدور كتاب المؤلفة الألمانية الأصل الأمريكية الجنسية ، سوزان لانجر بعنوان " الفلسفة من منظور جديد" [1] .

وقد ظهر الكتاب لأول مرة خلال الحرب العالمية الثانية ، وكانت الشهرة التى اكتسبها منذ ذلك الحين دليلا على أنه أشار بالفعل إلى منظور جديد للفلسفة أو إلى زاوية جديدة إذا تأملنا من خلالها مشكلاتنا المألوفة أصبحت تبشر بعهد جديد من التفكير الخصب الخلاق .

ولكى ندرك طبيعة هذا المنظور الجديد ، ينبغى أن نتأمل أولا طبيعة الاتجاه الفكرى السائد فى عصرنا هذا . إن حضارتنا فى هذا العصر حضارة علمية قبل كل شىء . وفى هذه الحضارة العلمية أصبحت الفكرة التوجيهية المسيطرة على الأذهان هى فكرة " الواقعة " ، وأصبحت ملاحظات الحواس التى كان الأقدمون ينبذونها ويعدونها أساسا خداعا للمعرفة – هى أداتنا الرئيسية للاتصال بالعالم . إنه عصر تسيطر عليه النزعة التجريبية ، وتعبر عن روحه تلك الفلسفات التى ترد كل شىء إلى ما يمكن ملاحظته ، أو تحقيقه بالتجربة .

ومن هنا كانت الوضعية المنطقية معبرة عن شىء أساسى فى حياة الإنسان الحديث ، هو رفضه الاعتراف بأى شىء سوى ما يتمثل للملاحظة بوضوح أو ما يمكن تحقيقه بالتجربة على نحو حاسم . فكل ما لا يمكن تحقيقه أو تفنيده ، هو فى رأيها كلام لا معنى له ، أو " قضايا مزعومة " لا يصح بأن نصفها بأنها خطأ أو صواب ، لأنها كلام يستحيل التفكير فيه .

* على أن صفة التجريبية أو الوضعية المتطرفة هذه ، فى العصر الذى نعيش فيه ، إنما هى انعكاس لنوع من الهزال الروحى للإنسان الحديث ، فمن نتائجها أن يصبح الفن ، والشعر والميتافيزيقا ، مجرد تعبيرات عن انفعالات ومشاعر رغبات خارجة

---

[1] الترجمة الحرفية لعنوان الكتاب هى " الفلسفة بمفتاح جديد " ، والمفتاح المقصود هنا هو المفتاح الموسيقى الذى يتحكم فى الروح العامة للحن . . ولما كانت الاستعارات الموسيقية غير مألوفة للقارئ العربى ، فقد آثرنا أن نستخدم فى ترجمة العنوان تعبيرا مستمدا من مجال الرسم ، وهو تعبير " المنظور " . .

عن عـالم المعنى ، ولا تـدل علـى أفكـار ، وإنمـا هـى أعـراض معينـة للحيـاة الباطنـة ، شأنها شأن الضحك والبكاء . إنها صيحات انفعالية ، تعبر عن مشاعر معينة لدى صاحبها ، وتثير فينا مشاعر مماثلة ، ولكنها لا تمدنا بأى معرفة ، ولا تفتح أمامنا أفقا جديدا ، فى فهم العالم أو الإنسان ، ولا تقرر فى واقع الأمر شيئا له مدلول .

وهكذا تبلغ عقيدة " الوقائع " ، وعبـادة التحقيـق والملاحظـة ، حـدا يـؤدى إلى استبعاد أوجه النشاط الروحى كانت لها فـى حياة الإنسـان – ومـا تـزال – أهميـة قصوى .

*وعلى ذلك فإن أية نظـرة متكاملـة إلى الإنسـان – أعنـى نظـرة تضـم أوجـه النشاط الإنسانى كلها فى وحدة واحدة ، ولا تضع بينها حواجز وتفرق بين مراتبها – ينبغى أن تدخل الفن والشعر والميتافيزيقـا وطقـوس العبـادة فـى عـالم المعنـى ، عـالم التجارب التى تضفى ثراء على حياة الإنسان ، وتوسع أفقه الروحى ، وتزيد مـن فهمـه لنفسه وللعالم المحيط به . ولكى يتحقق هذا الهدف ، فلزام علينا أن نعيد النظر فى فكرة المعنى والدلالة ذاتها ، وفى المجال الذى يصح أن يقال أن نشاطنا فيـه يوسـع نطاق معرفتنا وفهمنا للأمور – أى أن تأمل عقل الإنسان ونشـاطه الروحـى مـن منظـور جديد .

* * * *

إن الإنسان كائن يعيش فى عالم من الرموز والمعـانى ، أكثر ممـا يعيش فـى عالم من الاحساسات " ففى استطاعة شخص مثل هيلين كيلر ، حـرم السـمع والبصـر ، بل شخص . . لا يملك إلا حاسة واحدة هى اللمس ، أن يعيش فى عالم أوسع وأغنى من ذلك الذى يعيش فيه أى حيوان يملك كل حواسه المرهفة " .

وهكذا يمكن القول أن أهم ما يميز الإنسـان عـن الحيـوان هـو قدرتـه علـى صنع الرموز ، وهى القدرة التى تتبدى أساسا فى اللغة ، التى خلقت الإنسان عالما فريـدا لا يشـاركه فيه كـائن آخـر ، وفتحـت أمامـه أبـواب السيطرة علـى الكـون . . إن عمليـة صنـع الرمـوز هـى النشـاط الرئيسـى المميز للإنسـان ، وهـى العمليـة الذهنيـة الأساسية التى تستمر بلا انقطاع . .

وإذا كانت عملية خلق الرموز وإضفائها على العالم مستمرة لا تنقطع ، فليس لنا أن نقصرها على وجه واحد من أوجه فاعلية الذهن البشرى ، كالتفكير . ذلك لأن للذهن أوجه نشاط أخرى غير التفكير – وإن يكن هذا الأخير هو أهم هذه الأوجه وأبعدها أثرا في حياة الإنسان . وكل هذه الأوجه الأخرى حافلة بالمعانى ، وإن تكن هذه المعانى من نوع مخالف لذلك الذى ينتجه الذهن المفكر ، فالإنسان فى سعى دائم إلى التعبير عن نفسه ، وإن كان التعبير الفكرى هو أوضح مظاهر هذا السعى فليس معنى ذلك أنه الوحيد ، وإنما يعبر الإنسان عن نفسه فى مظاهر أخرى متعددة ، منها ما يتم فى اليقظة ومنها ما يتم فى المنام . وقد لا يكون لنشاطه هذا أى غرض عملى ملموس ، لأن الطاقة الذهنية الفائضة ، والثروة المختزلة فى الروح الإنسانية ، ستنطلق سواء أكان لانطلاقها هدف عملى أم لم يكن .

وعلى ذلك فإن عالم المعانى أوسع نطاقا بكثير من عالم اللغة ، فمع اعترافنا بأن اللغة هى أهم مظاهر نشاط الذهن البشرى فى اتجاهه إلى التعبير عن نفسه تعبيرا ذا معنى ، ينبغى أن نعترف فى الوقت ذاته بأن نطاق التعبير ذى المعنى ، فى الإنسان ، أوسع كثيرا من نطاق اللغة . إن الحلم ذاته قد يكون تعبيرا له معناه ، من خلال رموز معينة ، عن تجارب بشرية حقيقية . وما كشوف التحليل النفسى بأسرها إلا تأكيد لهذه الفكرة : أعنى فكرة ضرورة إدخال الأحلام ضمن أوجه النشاط البشرى ذات المعنى والدلالة ، وعدم الاستخفاف بها أو استبعادها بحجة أنها أخيلة جوفاء متخبطة لا دلالة لها .

صحيح أن تعبير الحلم لا يقاس بمقاييس المنطق اللغوى ، لأنه لا يتضمن " قضايا " يمكن تطبيق معايير التحقيق عليها ، غير أن المنطق اللغوى كما قلنا لا ينتظم مجال المعنى بأسره ، وبالتالى فإن معاييره ليست هى الحدود القصوى للمعقولية . وهكذا يتفتح أفق جديد ضخم أمام العقل البشرى فى اللحظة التى يبحث فيها احتمال كون عالم المعنى أوسع من عالم الفكر اللغوى أو المقالى discursive ، وحين يبدأ فى تأمل نواتج الروح البشرية على أنها تعبيرات لها معناها ، ولكن بطريقة خاصة غير لغوية ، عن تجارب إنسانية أصيلة ، وليست مجرد رجوع إلى حالة سابقة

على المنطق ، أو مظاهر لعالم غامض مبهم من التجارب المجهولة التى لا يدركها وعينا ، ولا يمكن نقلها إلى وعى الغير .

* * * *

فلنتأمل ما يحدث بين الشعوب البدائية حين يقوم أفرادها بنشاط مثل أداء الشعائر والطقوس . . إن هذا النشاط ليس فى هذه الشعوب لهوا ولا مرحا على الإطلاق ، وإنما هو نشاط جاد تماما . وقد يتخذ صورة قاسية عنيفة ، كما فى احتفالات الوصول إلى سن البلوغ ، حيث يمر الشبان بمحن أليمة قد تودى أحيانا بحياتهم . كذلك فإنه ليس نشاطا يستهدف غاية عملية مباشرة فى حياة هذه الشعوب ، وإنما هو أساسا محاولة بدائية ساذجة لفهم العالم والتماس التوجيه فى السلوك ، وهو مظهر لبداية التفكير الجاد فى العالم ، وعلامة على بزوغ التبصر الخلاق للناس بالحياة . إنه ينبثق عن حاجة أساسية لدى الإنسان ، وهو نشاط تلقائى صرف ، لا يدفعه شىء سوى النزوع إلى التعبير الرمزى عن تجارب لا يمكن التعبير عنها بأية وسيلة أخرى . . فهو إذن حافل بالدلالة ، جدير بالانتماء حقا إلى عالم المعنى . .

ومثل هذا يقال عن الأساطير : فهى ليست مجرد مظاهر لقصور العقل أو لسيادة الجهل فى شعب بدائى ، وإنما هى محاولة للإطلال على الحياة والكون من خلال أفكار سياسية كالقوة والإرادة والموت والحياة . وهكذا يرى الإنسان البدائى فى كل موضوع يحيط به معانى رمزية ، فينسب إلى هذا الموضوع دلالة صوفية ، ويراه بالفعل معبرا عن مخاوفه أو آماله أو مثله العليا .

إن العالم يتحول ، من خلال الأسطورة إلى مجموعة من المعانى الذاتية التى هى أساسا مظاهر لنزوع الذهن ، فى أول مراحله ، إلى الفهم .

ولو بحثنا فى أية أسطورة عن دلالات حرفية مباشرة ، لوجدناها بالطبع مدعاة إلى السخرية ، ولكن هذه الطريقة فى تأمل الأسطورية تفوت علينا فهم دلالاتها الحقيقية ، وهى الدلالة " الرمزية " ، التى تتحول فيها قوى الطبيعة إلى رموز حافلة بالمعانى المعبرة عن أعمق ما فى النفس البشرية فى هذه المرحلة من تاريخها.

* * * *

أما الميتافيزيقيا ، فقد قيل عنها أنها لا تقرر شيئا ، وأكد كارناب Carnap وفتجنشتين Wittgenstein أن قضاياها ليست صادقة ولا كاذبة ، وإنها بالتالي تخرج عن نطاق عالم المعنى . وأنه لعسير على الإنسان أن يرى ميدانا كاملا من ميادين الفكر البشرى - هو فى الوقت ذاته واحد من أقدم ميادين هذا الفكر - يستبعد بهذه السرعة وهذه السهولة ، من مجال ما له معنى من نواتج الذهن الإنسانى . فهل كان النشاط الذى مارسه العقل البشرى طوال هذه القرون ، والمذاهب العديدة التى عبر فيها عن أفكاره الميتافيزيقية - هل كان ذلك كله شيئا لا معنى له ؟ ولنفرض أن قضايا الميتافيزيقا ذاتها تفتقر إلى المعنى لأن العقل لا يستطيع تحقيقها أو تفنيدها - فهلا تكون لهذا النشاط ذاته بغض النظر عن مضمونه من القضايا الخاصة ، دلالة ما ؟ ألا نستطيع أن نستخلص معنى من محاولات الذهن الدائمة خوض هذا الميدان ، بغض النظر عما يحرزه فى محاولاته هذه من النتائج ؟ ألا يبدو لنا أن الفيلسوف الألمانى الأكبر " كانت " قد وضع إصبعه على حقيقة بالغة الخطورة ، حين قال فى السطور الأولى من تصدير الطبعة الأولى لكتابه الرئيسى " نقد العقل الخالص " :

" إن للعقل البشرى هذا المصير الغريب ، وهو أنه فى أحد أنواع معرفته (يقصد الميتافيزيقا) تلح عليه أسئلة لا يستطيع تجاهلها ، لأن طبيعة العقل ذاتها تفرضها ، ولكنه أيضا لا يستطيع الإجابة عنها ، لأنها تتجاوز جميع قواه " ؟ . .

*فى هذه الأسطر القليلة ، أدرك " كانت " السر ، وكأنى به يقول : لا تستهينوا بالميتافيزيقا مهما تخبطت ، ومهما عجزتم عن تحقيق قضاياها إيجابا أو سلبا ، إذ أن هناك " سرا " فى تلك القوة التى تفرض بها الميتافيزيقا ذاتها على نفس الأذهان التى تعلم أنها لم تصل فيها إلى نتيجة ، وأنها ستنتهى حتما ، كغيرها من الأذهان السابقة عليها ، إلى طريق مسدود . وما كان كتابه هذا بأسره إلا محاولة لكشف هذا السر ، وللرد - قبل قرن ونصف من الزمان - على محاولة استبعاد الميتافيزيقا من مجال النشاط الذهنى ذى المعنى .

ولو شئنا أن نعبر عن سر الميتافيزيقا بلغتنا الحديثة لقلنا أن أهميتها كلها إنما تكون فى " نزوعها " ذاته ، وفى سعيها الدائم الذى لا يثبطه إخفاقها المستمر . . فها هنا شىء لابد أن تكون له دلالته . وما هذه الدلالة إلا سعى العقل إلى ملء حياته بالمعانى ، التى لا يستمدها كلها من العلم .

إن العلم ، فى تقدمه المستمر ، يحول أفكارا معينة من مجال التأمل الميتافيزيقى إلى مجال الوقائع ، ولكن عملية التحويل هذه تتناول نطاقا محدودا ، مهما أحرز العلم من تقدم ، لأن حركة العلم وسعيه إلى مزيد من المعقولية دليل على أن كل شىء لم يتحول بعد إلى وقائع علمية ، أعنى أنها دليل على أن للسعى الميتافيزيقى مجالا فى تجربة الإنسان . صحيح أننا لو افترضنا أن العلوم كلها قد استقرت ، وأن اللغة البشرية قد بلغت حد الدقة الكاملة ، وأن حركة المعرفة قد توقفت لأنها لم تعد تجد ما تتجه إليه ، فعندئذ لن يعود للميتافيزيقا مجال . غير أن هذا افتراض للمستحيل ، وبالتالى فسوف تظل الميتافيزيقا تغطى تلك الأرض التى لم يمتد إليها ظل العلم بعد .

*والأهم من ذلك أن " النزوع " الميتافيزيقى سيظل له مبرره ، حتى على الرغم من إدراك الإنسان عدم جدواه : إذ أن من صفات العقل البشرى ألا يترك مجالا للتجربة دون أن يضفى عليه معنى ، وهو لا يقبل أن يترك " فراغات " خالية من الدلالة فى عالمه . . هذه هى طبيعته ، وعلى هذا فطر . .

* * * *

والفن ، ماذا نقول عنه ؟ أهو مجرد صيحات انفعالية ، ولكن على مستوى عال، أم هو نظام رمزى يعبر عن معان تنتمى إلى مجال أوسع من مجال اللغة الكلامية ، ويكون تجربة أصلية تقف إلى جوار تجربة التفكير اللغوى ، وينبغى أن تقاس بمقاييسها ؟

*إن الفن أولا ليس تجربة تبعث اللذة أو ترضى الحواس مباشرة ، لأنه لو كان كذلك لأمكن أن يتذوقه الجميع بمقدار متساو ، على حين أن الفن ، فى أيامنا هذه التى أصبحت فيها روائعه متاحة لأكبر عدد من الناس ، لا يجد استجابة إلا لدى القلة منهم فحسب ، مع أن ما يبعث الرضا فى الحواس يلقى من الجميع نفس

الاستجابة . وفضلا عن ذلك ، فحسبنا أن نتأمل اتجاهات الفن المعاصر لندرك أن الفن لا يجلب فى كل الأحوال لذة الحواس أو يبعث السرور فى النفس . وإذن فدلالة الفن لا تنقل إلينا مباشرة ، لكى تدركها حواسنا على نحو ما تدرك موضوعاتها المألوفة . فهل تكون الأعمال الفنية - كما تقول نظرية التحليل النفسى - رمزا لأشياء محبوبة أو مرغوب فيها ، ولكنها ممنوعة أو محرمة علينا ، بحيث تكون هذه الأعمال تعبيرا عن رغبات لا شعورية تستخدم الموضوعات التى تمثلها أداة لتصوير الأخيلة الخفية فى نفس الفنان ؟ إن نظرية كهذه لا تقدم أساسا للتفرقة بين العمل الفنى الجيد والعمل الفنى الردئ . فهى قد تعلل سبب ظهور العمل الفنى عند الفنان ، أو سبب إقبال الناس عليه ، ولكنها لا تمدنا بمعيار " للامتياز " الفنى ، لأن ما تتحدث عنه إنما هو سمات تظهر فى أى عمل فنى ، قيما كان أو تافها .

*وأخيرا فليس الفن مجرد تعبير انفعالى عن ذات الفنان ، الذى يحس بمشاعر معينة ويبعثها فينا عن طريق إثارة مشاعر مماثلة فى نفوسنا .

*فالرسالة التى ينقلها إلينا الفن أعمق من أن تكون مجرد انفعال نتعاطف به مع الانفعال الأصلى للفنان . . إن الفن يفتح لنا آفاق عالم من المعانى التى يعبر عنها بطريقته الرمزية على نحو فردي لا تشاركه إياه وسيلة أخرى من وسائل التعبير .

ولو شئنا أن نتأمل الصفة الرمزية للفن على أوضح صورة ممكنة ، فلنركز بحثنا فى الموسيقى التى وصفت بأنها فن الصورة الخالصة بلا مادة ، وبأنها الفن الذى لا يستمد مضمونه من أى موضوع خارجى مباشر .

*إن لتركيب الموسيقى كثيرا من الخصائص التى تتيح استخدامها رمزيا وتقترب بذلك من طبيعة تركيب اللغة : فهى تتألف من وحدات منفصلة (هى أصوات السلم الموسيقى) ، يمكن الجمع بينها على أنحاء مختلفة كل الاختلاف . كما أن لهذه الوحدات القدرة على أن يغير بعضها طبيعة بعض عند تجمعها ، كما يحدث للكلمات عندما تتجمع فى بيت من الشعر مثلا . ومع ذلك فإن هناك فارقا أساسيا بين الموسيقى وبين اللغة : إذ ليست للموسيقى مفردات ذات معنى ثابت ، لأن الأصوات والأنغام الموسيقية ليست لها أية دلالة ثابتة، على عكس الحال فى الكلمات اللغوية .

وإذن فالموسيقى هى عالم من المعانى المستقلة عن المعانى اللغوية ، ومن العبث أن نلوم الموسيقى على عجزها عن التعبير عن مشاعر كالحزن أو الفرح بنفس الدقة التى تعبر بها اللغة الكلامية عنها : إذ لو كانت الموسيقى تستهدف مثل هذه الدقة والوضوح لكان عملها مجرد ازدواج للوظيفة اللغوية ، على حين أنها هى وسائر الفنون إنما تكشف عن أوجه أخرى من عالم المعنى ، غير تلك التى تختص بها اللغة .

فعلى أى نحو إذن تعبر الموسيقى عن عالمها الخاص من المعانى ؟ إنها تعبر عنه بطريقة رمزية : إذ أن القالب أو الصورة form التى تصاغ بها الموسيقى إنما هى العنصر الأساسى فى تركيبها . فتاريخ الموسيقى إنما هو تاريخ الابتعاد التدريجى عن الاتجاه التعبيرى المباشر ، والاقتراب من المثل الأعلى للصورة الكاملة . وازدياد أهمية القالب أو الصور يدل على أن صلة الموسيقى بموضوعاتها ليست صلة محاكاة مباشرة : إذ أن المرء لا يكون بحاجة إلى اصطناع صورة أو قالب معين لكى يحاكى مباشر موضوعا خارجيا يتمثل أمامه ، أو لكى ينقل إلينا انفعالاته الذاتية . إن مادة الصوت الموسيقى وصورته تنفيان عنه تماما فكرة محاكاة الموضوعات الخارجية . أما المشاعر التىتعبر عنها الموسيقى ، فليست هى المشاعر الذاتية للفنان وحده : فالرموز الموسيقية تكشف عن مدى معرفة الموسيقار بالنفس البشرية ومشاعرها ، وبذلك تكون الموسيقى معبرة عما هو أزلى ، وعما يتجاوز الفرد واللحظة المناسبة . إنها تقدم إلينا نوعا من الاستبصار والمعرفة الجديدة بعالم المشاعر فى ذاتها ، ذلك العالم الذى يمكن القول بأن أبوابه تظل مغلقة أمام أنواع التعبير الأخرى ، كالتعبير اللغوى مثلا ، فالانفعالات التى تنفذ أذهاننا إلى ماهيتها بفضل الموسيقى ليست انفعالات فردية أو ذاتية ، وإنما هى " الصورة المنطقية " للانفعالات (ن جاز هذا التعبير) ، كما تتكشف لنا من خلال هذا الوسط الخاص من وسائط نقل المعانى إلى الأذهان .

ففى الموسيقى إذن يجد المرء تأييد واضح للرأى القائل أن اللغة ليست هى الوسيلة الوحيدة لمعرفة المعانى ، وأن الوظائف اللغوية لا يتعين أن تتكرر بالضرورة فى الوسائل الأخرى لهذه المعرفة ، لأن هذه الوظائف ليست نهائية ولا مطلقة .

وإذا كانت اللغة تعبر عن وجه معين للواقع ، فإن الفنون ، ولاسيما الموسيقى ، تعبر عن أوجه أخرى لا يمكن كشف النقاب عنها على أى نحو مخالف . إن حدود اللغة ليست هى آخر حدود التجربة البشرية . وقد تعجز اللغة عن الوصول إلى تجارب معينة ، وتظل للذهن مع ذلك وسائله الخاصة فى الوصول إلى هذه التجارب . ومن الواجب أن تفسح نظرية المعرفة مجالا لهذه الوسائل الأخرى ، كالفن ، والموسيقى بوجه خاص ، إذا شاءت هذه النظرية أن تكون شاملة لكل أطراف عالم المعانى .

* * * *

فما الذى يترتب على اتساع نظرية المعرفة إلى الحد الذى يتيح لها استيعاب المعنى الفنى فى داخلها ؟ إن أفقا جديدا يتجلى لنا عندما نتخلى عن تلك النزعة العلمية المتطرفة ، التى تكون فيها نظرية المعرفة مجرد نقد للعلم ، مقيد بحدود اللغة وبالمظاهر " الخارجية " لتجارب الإنسان . فى هذا الأفق الجديد يتسع نطاق المعانى التى تتناولها الفلسفة فيشمل التجارب " الداخلية " التى تنقلها إلينا نظم رمزية أخرى غير اللغة . وعندما نتحرر من إسار اللغة وشروط صحة التفكير المرتبط بالصيغة اللغوية ، يتسع نطاق حياتنا الروحية ذاتها إلى حد لم يطرأ ببالنا من قبل .

*إن الإنسان الحديث يعيش فى أزمة روحية وحضارية : فالحياة الآلية قد ضيقت نطاق عالم المعانى الذى يعيش فيه ، وأفقدته الإحساس بتلك الرمزية الحيوية التى تحفل بها الطبيعة . ذلك لأن مجتمع المدنية الصناعية قد فصل الإنسان عن الطبيعة فصلا كاد أن يكون تاما ، فلم تعد تجربته تتضمن الإحساس بالقوة الطبيعية المباشرة بما تنطوى عليه من رموز تثرى حياته الروحية .

إنه يعيش فى عالم صنعه هو ، بكل تفاصيله ، وبالتالى فقد كل دلالة رمزية له، لأن ما يصنعه الإنسان يتكشف كله له ، ولا يعود فيه سر ، ولا غموض ، ولا يصلح لكى يتخذ رمزا لمعنى غير مباشر .

*ولم يعد العمل الذى يمارسه الإنسان موقظا لذهنه أو مثيرا لخياله : وإلا فأين الخيال فى حياة الصانع الذى يدير مسمارا معينا ، ألوف المرات ، كل يوم أمام الرصيف المتحرك فى مصنعه ؟ وأين المعانى الموحية فى عمل كاتب السجلات

الذى يتلقى كل يوم ألوف الأوراق ويقتصر نصيبه فى العمل الاجتماعى على ترقيمها برقم مسلسل ؟ إن معين الخيال فى هذا النوع من الأعمال ، الذى تحفل به الحضارة الحديثة ، لابد أن يجف وينضب . وليس من قبيل المصادفة عل الإطلاق أن تنتشر فى هذا العصر فلسفة ترى فى التحقيق الواقعى معيارا نهائيا " للمعنى " ، وتتخذ من القضايا اللغوية ميدانا أوحد لنشاط الذهن ، وتصف كل ما عدا ذلك من نواتج الروح بأنه من قبيل الانفعال الغامض الذى لا يقبل التعبير عنه ، والذى يظل إلى الأبد متخلفا عن ركب العقل الظافر .

إن مثل هذه الفلسفة إنما هى المقابل الفكرى لحياة حضارية خلت من كل محتوى رمزى حى ، وانفصل فيها الإنسان عن الطبيعة حتى لم يعد يرى منها إلا أشباحا من صنعه هو .

*على أن نفس الحضارة التى اقتلعت الإنسان من جذوره الطبيعية ، كفيلة فى الوقت ذاته بإثراء حياة الروح على نحو لم يحلم به الإنسان طوال تاريخه من قبل : فالإنتاج الصناعى الذى يهدد بأن يحيل عمل الإنسان إلى نشاط آلى يقتل كل خيال خلاق ، وهو ذاته الذى يمنح الإنسان من الفراغ ما يتيح له تنمية أسمى مواهبه وأرفعها . والآلات التى تحجب عن الإنسان وجه الطبيعة هى ذاتها التى تضع فى متناول يديه ، فى سهولة ويسر ، روائع الإنتاج الثقافى والفنى ، كما تراكمت على مر الأجيال .

وهكذا فإن لحياة الإنسان الحديث وجها آخر ، غير ذلك الوجه الذى يقيده بعالم الوقائع المحققة ويرى فيه المجال الوحيد لنشاطه الفعال . . فى ذلك الوجه الآخر يتسع أفق العقل البشرى ، ويمتلئ بشتى أنواع التجارب التى تسهم كلها فى فتح أبواب المزيد من المعانى أمام الإنسان .

وإذا كان الأم٠ل الأعظم للبشرية ، فى كفاحها الحاضر ، هو أن تتخذ من الحضارة الصناعية الحديثة أداة لإثراء حياة الإنسان بدلا من إفقارها ، فلا جدال فى أن الفلسفة الجديرة بأن تعبر عن هذا الأمل ، هى تلك التى تفتح أبوابها أمام شتى ألوان التجارب البشرية ، من شعر وفن وتأمل ، وترى فى هذه التجارب كلها محاولات على مستويات مختلفة لفهم الإنسان وعالمه – محاولات لها دلالتها ومعناها ، لأن عالم المعنى والدلالة فى الإنسان أوسع وأرحب من أن تستوعبه اللغة العلمية وحدها .

* * * *

الفهـــرس

الموضوع	الصفحة

تم بحمـد الله

مـع تحـيات
دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر
تليفاكس: ٥٢٧٤٤٣٨ - الإسكندرية